

فريدريك إنجلس

فويرباخ
ونهاية الفلسفة الكلاسيكيّة الألمانيّة

(1886)

نبع النشر البلشفي العربي
القيروان، أيلول 2014

المحتويات

مقدّمة لطبعة 1888

لقد تحدّث ماركس في تصديره لكتابه «مساهمة في نقد الاقتصاد السّياسي» (برلين، 1859) كيف شرعنا معا، في بروكسل سنة 1845، في «العمل المشترك من أجل إبراز التّعارض بين تصوّرنا (ويتعلّق الأمر بالمفهوم المادي للتّاريخ الذّي أعدّه ماركس خاصّة) والمفهوم الإيديولوجي للفلسفة الألمانيّة: وفي الواقع شرعنا معا في فضّ خلافاتنا مع وعينا الفلسفي السّابق. وقد تحقّق هذا الغرض في شكل نقد الفلسفة اللاحقة لهيغل. وما إن تم تسليم المخطوط - وهو يتمثل في جزأين كبيرين في ثماني وحدات - إلى النّاشر في وستفالي حتّى علمنا أنّ الظروف الجديدة لا تسمح بالطبع. فأسلمنا المخطوط بطيبة خاطر لنقد الفئران القاضم بقدر ما تمكنا من بلوغ غايتنا الرّئيسيّة: وهي أن تتّضح رؤيتنا».

وقد مرّت منذ تلك الفترة أكثر من أربعين سنة. وتوفي ماركس دون أن تتاح لأحدنا مناسبة لطرح القضيّة على بساط البحث من جديد. أمّا عن علاقتنا بهيغل، فقد حدّدنا موقفنا تجاهه في مناسبات مختلفة ولكن لم نحدّده أبدا بصورة شاملة. ولم نغير رأينا في فويرباخ أبدا، في حين أنه يمثل، من نواح متعدّدة، حلقة وسطى بين الفلسفة الهيغلية وتصوّرنا.

ووجد تصور ماركس للعالم، في غضون ذلك، مناصرين أبعد بكثير من حدود ألمانيا وأوروبا لدى كافة الفئات المتحضّرة في العالم. ومن جهة أخرى عرفت حاليا الفلسفة الألمانية الكلاسيكية - في الخارج - ضربا من الإحياء خاصّة في إنكلترا واسكندينافيا وحتّى في ألمانيا. ويبدو أنّ المرء بدأ يمل الوصفات الانتقائية التّي تقدم هناك في الجامعات والتّي تنسب إلى الفلسفة.

فباعتبار هذه الظروف، يبدو لي أنّ العرض الموجز والمنظّم لعلاقاتنا بالفلسفة الهيغلية وللطريقة التّي تخلصنا بها منها والتّي انفصلنا بها عنها، فرض نفسه أكثر فأكثر. بل يبدو لي أنّه ينبغي علينا أيضا تسديد دين الشّرف لما نعترف تماما بالتّأثير الذّي مارسه فويرباخ علينا، في فترة غلياننا، أكثر من أي فيلسوف آخر بعد هيغل. ولذا انتهزت بتعجّل الفرصة التّي عرضتها

علي هيئة تحرير نشرية «العهد الجديد» عندما طلبت مني أن أحرّر نقدا لكتاب ستارك بخصوص فويرباخ. وقد نشر مؤلفي في الكرّاسين الرابع والخامس من هذه النّشرية في سنة 1886. ويظهر هنا، بعد المراجعة، في نشرة منفصلة.

وقد أخرجت المخطوط القديم لسنة 1845-1846، وأعدت النظر فيه مرّة أخرى قبل أن أبعث بهذه السّطور للطبع. لم يتم الفصل حول فويرباخ. ويتمثل القسم المحرّر في عرض المفهوم المادي للتاريخ، هذا العرض الذّي يثبت كم أن معارفنا في ذلك الوقت، حول التاريخ الاقتصادي، ما زالت ناقصة. وباعتبار أنّ نقد مذهب فويرباخ نفسه منعدم في هذا الميدان، فإني لم أتمكن من استعماله لتحقيق غرضي الحالي. وبخلاف ذلك، وقعت على الإحدى عشرة أطروحة حول فويرباخ صادرة في شكل ملحق في كراس قديم لماركس؛ إنها مجرد ملاحظات كتبها بسرعة، -ولم تكن معدّة للطبع أبدا، لكنها ذات قيمة لا تقدّر-، لكي يبلورها فيما بعد وتصبح بمثابة الوثيقة الأولى حيث وضعت بذور ابتكار التصور الجديد للعالم.

فريدريك إنجلس

لندن في 21 شباط 1888

1. من هيغل إلى فويرباخ

يرجع بنا هذا المؤلف[1] إلى فترة يفصلها عنا زمنيا جيل كامل ولكنها فترة غدت غريبة عن الجيل الحاضر في ألمانيا كما لو وجدت منذ قرن كامل، غير أن ألمانيا كانت تستعد في تلك الفترة لثورة 1848: فكل ما حدث عندنا ليس إلا متابعة لسنة 1848 ومجرد تنفيذ وصية الثّورة.

لقد أعدّت الثّورة الفلسفيّة أيضا الانهيار السّياسي في القرن التاسع عشر في ألمانيا مثلما أعدّت الثّورة الفلسفيّة الانهيار السّياسي في القرن الثامن عشر في فرنسا. ولكن أي فرق بين هذه وتلك! كان الفرنسيون في صدام معلن مع العلم الرسمي بأسره والكنيسة وغالبا كذلك مع الدولة. وكانت مؤلفاتهم تطبع وراء الحدود في هولندا أو في إنكلترا. وأوشكوا هم أنفسهم على القيام بنزهة في قلعة الباستيل. أما الألمان، الأساتذة ومعلمو الشّباب الذّين تعينهم الدّولة، فكانت مؤلفاتهم تعتبر بمثابة الكتب الصالحة للتّدريس، والنّسق الهيغلي بمثابة النّسق الذّي يتوّج كلّ التطوّر، نسق هيغل الذّي وصل أيضا - إن صحّ القول - إلى مرتبة فلسفة دولة الملكية البروسيّة! لقد اختبأت الثّورة خلف أولئك الأساتذة وخلف أقوالهم التّي ليس وراءها شيء والمبهمة في فتراتهم الثّقيلة والمملّة. ألم يكن الناس الذّين عرفوا في تلك الفترة بكونهم الممثلين للثورة، أي الليبراليين، الخصوم الأكثر ضراوة لهذه الفلسفة التّي شوّشت الأذهان؟ إلّا أنّ ما لم تدركه الحكومة ولا الليبراليون، أدركه، على أي حال، رجل ابتداء من سنة 1833؛ إنه يسمى هنري هاين.

فلنأخذ مثالا. ليس هناك أطروحة فلسفيّة اعترفت بها الحكومات المحدودة النظر وسخط عليها الليبراليون قصيري النظر عدا أطروحة هيغل الشهيرة: «كل ما هو واقع قابل للتعقل، وكل ما هو قابل للتعقل واقع». أليس من الواضح أن هذا تقديس لكل ما يوجد وتكريس فلسفي للاستبداد والدولة البوليسيّة والعدل التّعسفي والرّقابة؟ هكذا كان فريدريك غيوم الثالث ورعاياه يؤوّلون هذه الأطروحة، والحال أن كلّ ما يوجد ليس قطعا واقعا دفعة

---

[1] ستارك: لويفيغ فويرباخ، شتوتغارت، فرويد إنك، 1885.

واحدة في فلسفة هيغل. إنّ صفة الوجود لا تنطبق عنده إلا على ما يكون ضروريا في وقت واحد: «الواقع في انبساطه إنما هو الضرورة».

ولذلك فإنه لا يعتبر أيضا، دفعة واحدة، أي إجراء حكومي بمثابة الإجراء الحقيقي - ضرب هيغل بنفسه مثلا يتعلق «بإحدى المؤسسات الضريبية». إلا إنه يثبت في نهاية الأمر أن ما هو ضروري هو أيضا قابل للتعقل وأن أطروحة هيغل حين تطبق على الدولة البروسية آنذاك لا تعني شيئا آخر سوى أن هذه الدولة قابلة للتعقل ومطابقة للعقل باعتبارها ضرورية. غير أنها - وإن تبدو لنا سيئة - فإنها استمرت في الوجود رغم أنها سيئة فإن رداءة الحكم تجد ما يبررها ويفسرها في الرداءة التّي تنطبق على الرعايا. وكان للبروسيين آنذاك الحكم الذّي هو جدير بهم.

والحالة هذه، فليس الواقع، حسب هيغل، البتة صفة تعود بلا مجال للمنازعة وفي جميع الظروف ودوما إلى ظروف اجتماعية أو سياسية معطاة بل عكس ذلك تماما. فالجمهورية الرومانية كانت حقيقية إلا أن الإمبراطورية الرومانية التّي أزاحتها كانت هي أيضا حقيقية. أصبحت الملكية الفرنسية في سنة 1789 غير حقيقية أي عديمة الضرورة ولا معقولة إلى حد إنه توجب إلغاؤها بالضرورة عن طريق الثّورة الكبيرة التّي يتحدث عنها هيغل دوما بطرب عظيم. وهنا، وبناء على ذلك، كانت الملكية غير حقيقية والثّورة حقيقية. وهكذا فان كلّ ما كان حقيقيا سابقا صار غير حقيقي وفقد ضرورته وحقه في الوجود وطابعه العقلي أثناء التطوّر؛ ويحل واقع جديد وقابل للحياة محل الواقع المشرف على الفناء بطريقة سليمة أن كانت الظروف القديمة معقولة بدرجة كافية لكي تتلاشى بلا مقاومة، وبطريقة عنيفة أن كانت هذه الظروف مناهضة للضرورة. وهكذا فإن أطروحة هيغل تتحول إلى نقيضها بحكم الجدلية الهيغلية نفسها: أن كلّ ما هو حقيقي في ميدان التاريخ الإنساني يصير، مع مرور الزمن، لامعقولا، وإذا فهو يكون لامعقولا مسبقا، ومشوها من قبل باللامعقولية: وإن كلّ ما هو معقول في أدمغة البشر يقدر له أن يصير حقيقيا مهما تناقض ذلك مع الواقع م الموجود حسب الظاهر. أن أطروحة معقولية الواقع بأكمله تتحول بحسب كافة قواعد الجدلية الهيغلية إلى هذه الأطروحة: أن كلّ ما يوجد جدير بالهلاك.

إلا أن المعنى الحقيقي للفلسفة الهيغلية وطابعها الثّوري (يجب أن نقتصر هنا على اعتبارها بمثابة نتيجة الحركة بأكملها ابتداء من كانط)، هو أنها كانت تقضي نهائيا، على وجه التحديد،

على الطابع النهائي لكافة نتائج الفكر والفعالية الإنسانيين. لم تعد الحقيقة التّي كان يعنى بها في الفلسفة، عند هيغل، جمعا من المبادئ الوثوقية الجاهزة. بحيث إنه لم يبق للمرء إلا أن يستظهرها بعد أن تكتشف. ومن هنا فصاعدا، تكمن الحقيقة في مسار المعرفة نفسه وفي التطوّر التاريخي الطويل للعلم الذّي يرتقي من أسفل درجات المعرفة إلى العليا منها أكثر فأكثر دون أن يصل أبدا، عن طريق اكتشاف ما يدعى بالحقيقة المطلقة، إلى النقطة التّي لا يتسنى له عندها أن يتقدم أكثر وحيث لم يبق له أي شيء آخر يقوم به سوى أن يبقى مكتوف الأيدي وأن يتأمل الحقيقة المطلقة، وهو فاغر الفم، الحقيقة المطلقة التّي قد يتوصل إليها. وهذا في ميدان المعرفة الفلسفيّة كما هو الحال في ميدان كافة المعارف الأخرى وميدان الممارسة.

لا يمكن للتاريخ - كما هو الحال بالنّسبة للمعرفة - أن ينتهي إلى وضع إنساني مثالي مكتمل. فالمجتمع المكتمل، و«الدولة» المكتملة هي أشياء لا يمكن أن توجد إلا في الخيال: وبخلاف ذلك تاما فإن كلّ الحالات التّي تلت بعضها بعضا عبر التاريخ ليست إلا مراحل انتقالية ضمن التطوّر اللامتناهي للمجتمع الإنساني الذّي يرتقي من الأدنى إلى الأعلى. وتكون كلّ مرحلة ضرورية وبالتالي مشروعة بالنّسبة للفترة والظروف العليا الجديدة التّي تنشأ عنها هذه المرحلة. إلا أن هذه المرحلة تغدو لاغية ولا مبرر لها أمام الظروف العليا الجديدة التّي تتطوّر تدريجيا ضمنها. وينبغي على هذه المرحلة أن تخلي المكان لمرحلة أعلى تلتحق هي بدورها بحلقة الانحطاط والفناء. فكما أن الفلسفة الجدلية تذيب كافة مفاهيم الحقيقة المطلقة والأوضاع الإنسانية المطلقة التّي تنطبق عليها، تذيب البرجوازيّة في الممارسة كافة المؤسسات المستقرة والمقدسة بواسطة الصناعة الكبرى والتنافس والسوق العالمية. ففي نظر هذه الفلسفة، لا شيء يبقى نهائيا ومطلقا ومقدّسا. أنها تبين البطلان بالنّسبة لكافة الأشياء وفي كافة الأشياء. ولا شيء يبقى في نظرها سوى المسار اللامتناهي للصيرورة والهلاك ولارتقاء الأدنى إلى الأعلى بلا توقف بحيث تكون هي ذاتها انعكاسا لهذا المسار في الدّماغ المفكّر. حقّا، لهذه الفلسفة منحاها المحافظ أيضا؛ إنّها تعترف بمشروعية بعض مراحل تطوّر المعرفة والمجتمع بالنّسبة لعصرهما وظروفهما ولكنها لا تتجاوز ذلك. إنّ النّزعة المحافظة فيما يتعلّق بهذه النّظرة نسبية أمّا طابعها الثّوري فهو مطلق، وبالإضافة إلى ذلك يكون الطابع المطلق الوحيد الذّي ترجّحه.

ليس من الضروري - في هذا الصدد - أن نناقش في قضيّة معرفة إن كانت هذه النّظرة تتّفق اتّفاقا تامّا مع الوضع الحالي لعلم الطبيعة الذّي يثبت - أن توقع قابلية انتهاء وجود الأرض - إنه من المحتمل جدّا أن تصبح الأرض غير صالحة للسّكن. ومعنى هذا أن على المرء ألا يتصور فترة تصاعدية فحسب بالنّسبة لتاريخ الإنسانية بل وكذلك طور الانحطاط. وعلى أي حال، فإننا مازلنا بعيدين بعدا كافيا عن نقطة التّحول التّي يسير تاريخ الإنسانية عندما نحو انحطاطه. ثم إنه لا يمكننا أن نطالب فلسفة هيغل بالانشغال بموضوع لم يكن موضع اهتمام علم الطبيعة في عصره.

إلا إنه ينبغي أن يقال - في الواقع - أن التوسيع المبين فيما سبق ذكره لم يوجد بمثل هذا الضبط لدى هيغل. إنه نتيجة ضرورية لمنهجه ولكنّه لم يستنبطها هو نفسه أبدا بمثل هذا الوضوح. وذلك لسبب بسيط هو أنه اضطر إلى بناء مذهب، وأنّ المذهب الفلسفي لا بد أن ينتهي - حسب المقتضيات التقليدية - بحقيقة مطلقة. فمهما كانت إذن القوة التّي يثبت بها - خاصّة في كتاب المنطق - أن هذه الحقيقة الأبدية ليست سوى المسار المنطقي، أي المسار التاريخي ذاته، فإنه اضطر مع ذلك لتبيين نهاية هذا المسار لأنه لا بد - بالضبط - أن يبلغ وضعا ما في آخر مذهبه. ويمكنه بدوره أن يجعل من هذه النهاية بداية بحيث أن نقطة النهاية أي «الفكرة المطلقة» - التّي ليست هي مطلقة بالإضافة إلى ذلك إلا لأنه لا يمكنه إطلاقا أن يقول لنا شيئا في شأنها – «تغترب» في الطبيعة، أي أنها تتحول فيها ويعثر عليها ثانية هي نفسها من بعد في الذهن، أي في الفكر والتاريخ. إلا أن مثل هذه العودة إلى نقطة الانطلاق - في نهاية الفلسفة بأكملها - لا تكون ممكنة إلا بواسطة واحدة: وهي أن نفترض أن نهاية التاريخ تتمثل في توصل الإنسانية إلى إدراك هذه «الفكرة المطلقة» تماما، وان نقرّ بأنّ إدراك «الفكرة المطلقة» تمّ في فلسفة هيغل. إلا أننّا نعلن بذلك أن كلّ المحتوى الوثوقي للمذهب الهيغلي يكون بمثابة الحقيقة المطلقة. وهذا يتناقض مع منهجه الجدلي الذّي يقوض كلّ ما هو وثوقي. وهكذا يختفي الطابع الثّوري للمذهب الهيغلي بحكم غزارة الجانب المحافظ.

إنّ ما ينطبق على المعرفة الفلسفيّة ينطبق بالتساوي على الممارسة التاريخية. وينبغي على الإنسانية التّي وفقت في بلورة «الفكرة» المطلقة عن طريق هيغل أن تكون قادرة أيضا - في الممارسة - على تطبيق هذه «الفكرة» المطلقة في الواقع. إن المقتضيات السّياسية العملية التّي تفرضها «الفكرة» المطلقة على المعاصرين يجب أن لا تكون بالتالي طموحة جدا. هكذا

يتبين لنا في آخر «فلسفة القانون» إنه يلزم على «الفكرة» المطلقة أن تتحقّق ضمن الملكية النيابية التّي كان فريدريك غيوم الثالث يعد بها رعاياه بعناد كبير بدون نتيجة، أي أنه يلزم على «الفكرة» المطلقة أن تتحقّق في سيطرة غير مباشرة للطبقات المالكة، سيطرة محدودة ومعتدلة ومتلائمة مع ظروف البرجوازيّة الصغيرة في ألمانيا آنذاك. وبالإضافة إلى ذلك، هذه مناسبة لكي يبين لنا ضرورة النبالة عن طريق الاستدلال.

إذن، إنّ المقتضيات الداخلية للمذهب تكفي وحدها لشرح سبب الوصول إلى نتيجة سياسية معتدلة جدا بواسطة منهج تفكير ثوري في صميمه. إنّ الشكل الخصوصي لهذه النتيجة نتج - زيادة عن ذلك - عن كون هيغل ألمانيا، وكنا نشاهد شعر الفلستيتي المستعار يجاوز قليلا خلف رأسه مثلما هو الحال بالنّسبة لمعاصره غوته. كانا غوته وهيغل معا -كلّ في ميدانه - إلهين أولمبيين، ولكنهما لم يتخلصا تماما من صفة الفلستيتي الألماني.

غير أن كلّ ذلك لم يمنع المذهب الهيغلي من أن يحتضن ميدانا أوسع - بلا مضاهاة - من أي مذهب متقدم، وأن يطوّر، في هذا الميدان ثراء الفكر الذّي ما زال يدهشنا إلى الآن. «فينومانولوجيا الرّوح» (قد نعتبره مؤلفا مشابها لعلم أجنة الفكر وبالمونتولوجيا الفكر: أي تطوّر الوعي الفردي من خلال أطواره المختلفة، هذا التطوّر الذّي نتصوره بمثابة إعادة تكوين موجز للأطوار التّي مر بها الوعي الإنساني تاريخيا)، «المنطق» و«فلسفة الطبيعة» و«فلسفة الفكر». وقد تبلور هذا المؤلف الأخير بدوره في مختلف أقسامه التاريخية الدنيا: «فلسفة التاريخ» و«القانون» و«الدّين» و«تاريخ الفلسفة» و«علم الجمال» الخ. - وانشغل هيغل، في كافة الميادين التاريخية المختلفة، باكتشاف سياق التطوّر والاستدلال على وجوده. وبما أنه لم يكن عبقرية خلاّقة فحسب بل وكذلك رجلا يملك معرفة موسوعية، كان لمصنفاته في كافة هذه الميادين صدى كبير. ومن البديهي - تبعا لمقتضيات «المذهب» - أنه كثيرا ما اضطر، هنا، إلى الالتجاء إلى هذه الأبنية التحكمية التّي ما زالت إلى الآن تجعل خصومه الأقزام يحتجون إلى هذا الحد. غير أن هذه الأبنية ليست إلا إطار آثاره وأساسها. فلو لم نتوقف عندها بلا جدوى، ولو توغلنا بعمق في هذا البناء القوي، لاكتشفنا كنوزا متعددة ما زالت إلى الآن تحتفظ بقيمتها كلها. وعلى وجه التحديد، يكون «المذهب» قابلا للتلف لدى جميع الفلاسفة وذلك، بالضبط، لأنه نشأ عن حاجة دائمة للفكر البشري: إنها الحاجة إلى التغلب على كلّ التناقضات. إلا أننا نبلغ الحقيقة المطلقة المزعومة باعتبار أن كلّ

هذه التناقضات تزول نهائيا: ينتهي التاريخ العالمي ومع ذلك ينبغي أن يستمر رغم أنه لم يبق له عمل بعد: إذا، هذا تناقض جديد يستحل حله. فما إن فهمنا - ولا أحد في آخر المطاف، ساعدنا أكثر على الفهم من هيغل نفسه - أن مهمة الفلسفة، كما تبين، لا تعني شيئا آخر عدا مطالبة فيلسوف خاص بتحقيق ما تستطيع الإنسانية بأسرها وحدها تحقيقه في تطوّرها الآخذ في التقدم - وما إن نفهم ذلك، فإن الفلسفة تبلغ نهايتها بالتساوي، أقصد الفلسفة بالمعنى الذّي ينسب إليها إلى حد الآن. إن المرء يعدل منذ ذلك الوقت عن كلّ «حقيقة مطلقة» يستحيل الحصول عليها بهذه الطريقة ومن قبل كلّ واحد على انفراد. وبدلا منها ينشغل المرء بالبحث عن الحقائق النسبية التّي يمكن إدراكها عن طريق العلوم الوضعية والتأليف بين نتائجها بواسطة التفكير الجدلي. وتنتهي الفلسفة، بصورة عامة، مع هيغل. وبالفعل، فهو من جهة يلخص تطوّرها بأكمله في مذهبه بأسلوب عظيم جدا، ومن جهة أخرى، يبين لنا، ولو كان ذلك عن غير وعي، الطريق الذّي يوصل - خارج المتاهات المذهبية - إلى المعرفة الوضعية والحقيقية للعالم.

وقد يتصور المرء التأثير الكبير للمذهب الهيغلي هذا في الجو الذّي صبغ بالفلسفة في ألمانيا. وقد كان هذا مسيرة منتصرة دامت عشرات السنوات ولم تنقطع أبدا عند وفاة هيغل. وخلافا لذلك ساد بالضبط «الافتتان الهيغلي» وحده من سنة 1830 إلى سنة 1840 حتّى أصابت العدوى خصومه تقريبا. وقد تغلغلت المفاهيم الهيغلية، في تلك الفترة بالضبط، بإسراف - بتبصر أو دون تبصر - في العلوم الأكثر تنوعا بحيث أثرت كذلك بخميرها في الأدب الشعبي والصحافة اليومية اللذين يستمد «الرأي المثقف» منهما عادة غذاءه الفكري. إلا أنّ هذا الانتصار على طول الجبهة لم يكن سوى بدء الصراع الداخلي.

يفسح المذهب الهيغلي، في جملته، بقدر كاف - كما بينا - المجال للتصورات العملية الأكثر تميّزا. وهناك شيئان يكتسيان قبل كلّ شيء طابعا عمليا لدى المنظرين في ألمانيا آنذاك: وهما الدّين والسياسة. إنّ من ينوّه بالمذهب الهيغلي قد يكون محافظا إلى حد ما في هذين الميدانين. وبالمقابل إلى ذلك، ينتمي ذلك الذّي يعتبر المنهج الجدلي هو الجوهري إلى المعارضة الأكثر تطرفا سواء كان ذلك في الدّين أو في السياسة. ويبدو هيغل نفسه - إجمالا - يميل أكثر إلى الشقّ المحافظ رغم انفجار غضبه الثّوري بكثرة. ألم يكلفه مذهبه «ممارسة التفكير المضني» أكثر مما كلفه المنهج من عمل؟ ففي نهاية الفترة ما بين سنة 1830 وسنة 1840

ظهر انقسام اتباع هيغل بجلاء متزايد. وضرب الجناح اليساري أي الذّين يسمون «الهيغليين الشبّان» تدريجيا صرحا عن الصدام مع الأرثوذكسيين الأتقياء والرجعيين الإقطاعيين. وهذا الاحتراز الفلسفي المتميز بخصوص قضايا الساعة الشائكة ضمن - حتّى ذلك الوقت - لمذهبهم تسامح الدولة بل حمايتها له. ولما جلس التزمت الأرثوذكسي والرجعية الإقطاعية نصيرة الحكم المطلق، على العرش في سنة 1840 صحبة فريدريك غيوم الثالث، لم يعد إطلاقا عدم التحيز علنيا ممكنا. واستمر أيضا الصراع بواسطة الأسلحة الفلسفيّة إلا إنه لم يكن ذلك، في هذه المرة، لأجل غايات فلسفيّة مجرّدة. كان يتعلق الأمر مباشرة بتقويض الدّين التقليدي والدولة القائمة. وإن ظهرت أيضا الغايات القصوى العملية، في جريدة «الحوليات الألمانية»، في جل الأحيان بمظهر التنكر الفلسفي، فان مدرسة الهيغليين الشبان تجلّت في «الجريدة الرينانية» في سنة 1842 كفلسفة البرجوازيّة المتجذّرة الصاعدة، ولم تعد تستعمل القناع الفلسفي إلا لتضليل الرقابة.

غير أنه وجه الصراع الرئيسي ضد الدّين بما أن السياسة كانت ميدانا شائكا جدا في تلك الفترة. ألم يكن الصراع أيضا، بالإضافة إلى ذلك، خاصّة ابتداء من سنة 1840، صراعا سياسيا بصورة غير مباشرة؟ لقد جاء الدفع الأول عن طريق شتراوس في كتاب «حياة المسيح» (1835). وفيما بعد، عارض برنو باور النظرية المعروضة في هذا الكتاب حول تكوين الأساطير الإنجيلية مع تبيان أن مجموعة كاملة من القصص الإنجيلية كانت قد وضعت من قبل مخترعيها أنفسهم. وظهر الصراع بين هذين التيارين بمظهر التنكر الفلسفي في شكل صراع بين «الوعي بالذات» و «الجوهر». أما قضيّة معرفة إن كانت القصص الخارقة في الإنجيل نشأت عن عملية تكوين الأساطير لا شعوريا وتقليديا ضمن المجموعة البشرية، أو أنها اخترعت عن طريق المبشرين بالإنجيل أنفسهم، فقد أصبحت قضيّة مبالغا فيها إلى حد أن أصبحت قضيّة معرفة إن كان «الجوهر» أو «الوعي بالذات» هو الذّي يمثل القوة المحركة والحاسمة لتاريخ العالم. وأخيرا جاء ستيرنار نبي الفوضوية الحالية - وباكونين يدين له بالكثير - ستيرنار الذّي تجاوز «الوعي بالذات» المطلق بواسطة «فريد»ـه المطلق.

سوف لا نؤكد على هذا الجانب من مسار تفكك المدرسة الهيغلية. فالأهم في نظرنا هو ما يلي: إن جل الهيغليين الشبان الأكثر وثوقا بأنفسهم رجعوا ثانية إلى المادية الإنكليزية الفرنسية عن طريق المقتضيات العملية لمقاومتهم للدين. وهنا دخلوا في صراع مع مذهب

مدرستهم. ففي حين أن المادية تعتبر الطبيعة بمثابة الواقع الوحيد، لم تكن هذه، في مذهب هيغل، سوى «اغتراب الفكرة»، المطلقة - وإن صح القول - انحطاط «الفكرة». وعلى كلّ حال، الفكر ونتاجه أي «الفكرة» هو العنصر الرئيسي، أما الطبيعة فهي العنصر المشتق الذّي لا يوجد - إجمالا - إلا بفضل تنازل «الفكرة». قد يتخبّط المرء، بصورة أو بأخرى، في هذا التناقض.

وقد صدر آنذاك كتاب فويرباخ «جوهر المسيحية» فسحق التناقض دفعة واحدة لما أرجع - بدون التواء - المادية إلى العرش. إن الطبيعة، توجد بمعزل عن كلّ فلسفة: إنها القاعدة التي، نحن البشر باعتبارنا نتاج الطبيعة، ترعرعنا عليها. لا يوجد شيء خارج الطبيعة وعالم الإنسان. ثمّ إنّ الكائنات الفائقة التّي هي من خلق التخيل الدّيني ليست إلا الانعكاس الخيالي لوجودنا الحقيقي. ولقد زال الافتتان، وهدم «المذهب» ووضع جانبا. وحل التناقض لأنه لم يوجد إلا داخل المخيلة. - ينبغي على المرء ذاته أن يحس بالتأثير المحرر لهذا الكتاب لكي يتبينه. لقد عم التحمس وكنا جميعا، مؤقتا، «فويرباخيين». قد يتبين المرء حين يقرأ كتاب «العائلة المقدسة» مدى التحمس الذّي رحّب به ماركس بوجهة النظر الجديدة هذه، ويتبين إلى أي حد - رغم كلّ احترازاته النقدية - كان متأثرا بها.

وقد ساهمت عيوب هذا الكتاب هي أيضا في نجاحه المؤقت. فالأسلوب الذّي كتب به يغلب عليه الطابع الأدبي، بل إنه متكلف في بعض المواضع وهو الذّي ضمن له جمهورا واسعا. ورغم كلّ هذا، فقد كان هذا الكتاب يشفي الغليل بعد سنوات طويلة من الهيغلية المجرّدة والعويصة. ويمكن أن نلاحظ نفس الشيء بخصوص التمجيد المفرط للحب، هذا التمجيد الذّي يكون قابلا للعذر إن لم يكن تبريره تجاه سيادة «الفكر الخالص»، التّي أصبحت لا تحتمل. لكن ينبغي ألاّ ننسى أنّ «الاشتراكية الحقة» ترتبط بموطني النقص هذين بالذات عند فويرباخ، «الاشتراكية الحقة» التّي استبدلت المعرفة العلمية بالأدب المتكلف، وتحرر البروليتاريا عن طريق التغير الاقتصادي للإنتاج بتحرير الإنسانية عن طريق «الحب»، حينما انتشرت منذ سنة 1844 في ألمانيا «المثقفة» مثلما ينتشر الوباء. وباختصار، تاهت «الاشتراكية الحقة» في هذا الأدب وهذا الكلام المهيج للعواطف، المملين اللذين يمثلها السيد كارل غرين تمثيلا نموذجيا أكثر من أي أحد كان.

وينبغي أيضا أن لا ننسى أن الفلسفة الهيغلية لم تنقد في جملتها ولو أن المدرسة الهيغلية كانت في حالة تفكك. وقد فصل كلّ من شتراوس وباور جانبا من جوانب الفلسفة الهيغلية عكسا هذه الجوانب فيما بينها بطريقة جدالية. أمّا فويرباخ فقد حطم المذهب بأكمله ووضعه جانبا بكل بساطة. إلا أن المرء لا يقضي على فلسفة ما عندما يكتفي بإقرار خطئها. ثمّ إنه لا يمكن للمرء أن يتخلص من فلسفة في مثل قوة فلسفة هيغل – التّي أثّرت في التطوّر الفكري للأمة تأثيرا كبيرا - بمجرد أن يتجاهلها. كان ينبغي «تجاوزها» بالمعنى الذّي تتصوره، أي ينبغي تقويض شكلها بواسطة النقد لكن مع صيانة المحتوى الجديد الذّي اكتسبته. وسنتبين فيما بعد كيف تمّ ذلك.

لكن - في انتظار ذلك - عزلت ثورة 1848 كلّ الفلسفة بنفس الجرأة التّي جابه فويرباخ بها هيغل. ولقد ضعف أيضا نفوذ فويرباخ نفسه، في ذات الوقت.

2. المادّية والمثاليّة

إنّ القضيّة الهامّة والأساسيّة في كلّ فلسفة وخاصّة الحديثة منها هي قضيّة العلاقة بين الفكر والوجود. فمنذ الأزمنة الغابرة حيث لا يزال البشر في جهل تامّ بتكوينهم الطبيعي الخاصّ ومدفوعين برؤى في الحلم، توصّلوا إلى فكرة مفادها أنّ أفكارهم وإحساساتهم ليست نشاط أجسادهم، بل نشاط روح تسكن الجسم وتفارقه عند الموت. ومذ ذلك الوقت كان لزام عليهم أن يكوّنوا أفكار حول علاقات هذه الرّوح بالعالم الخارجي. وليس هناك أي مبرر لتحميلها آنذاك موتا خاصّا إنْ كانت تفارق الجسم وتستمرّ في الحياة بعد الموت. وهكذا تولّدت فكرة خلودها التّي لم تظهر في تلك المرحلة من التطوّر كمواساة لكن عكس ذلك، كجبر لا يمكن معارضته في شيء، وغالبا، أيضا، كشقاء حقيقي خاصّة لدى اليونانيّين. لم تتولّد هذه الفكرة من حاجة إلى مواساة دينيّة بل من المأزق الذّي وجدوا فيه والذّي نتج عن الجهل العام: ماذا نفعل بتلك الرّوح التّي قبلنا بقاءها بعد فناء الجسد؟ - المأزق الذّي أوصل إلى الوهم الملّ بالخلود الشّخصي. لقد ظهرت الآلهة الأولى إلى الوجود بكيفيّة مماثلة عن طريق تشخيص القوى الطبيعيّة؛ تلك الآلهة التّي اتّخذت عبر تطوّر الدّين اللّاحق شكلا فوق-أرضي أكثر فأكثر، حتّى أُنشِأت الآلهة المتعدّدة ذات السّلطة المحدودة بعض الشيء أو السّلطة التّي تحدّد بصفة متبادلة، في ذهن البشر - في النّهاية - فكرة الإله الواحد لدى الأديان التّوحيديّة، عن طريق عمليّة التّجريد وأكاد أقول عملية الإختزال التّي تأسست - بالطبع - عبر التّطوّر الفكري.

إنّ قضيّة العلاقة بين الفكر والوجود؛ بين الذّهن والطبيعة، هي القضيّة القصوى في كلّ فلسفة، وبالتّالي لها جذورها، كما هو الحال بالنّسبة لأيّ دين، في التّصورات المحدودة والجاهلة لحالة التّوحّش. ولكن لم يكن من الممكن طرحها بدقّة ولا أن تكتسب كامل معناها إلّا عندما أفاق المجتمع الأوروبي من نوم الشتاء الطويل في العصر الوسيط المسيحي. إن قضيّة وضع الفكر بالنّسبة للوجود، التّي لعبت دورا كبيرا عند مدرّسي العصر الوسيط،

قضيّة معرفة أيهما العنصر الأوّلي الذّهن أم الطبيعة، اتخذت شكلا حادّا تجاه الكنيسة: هل خلق الله العالم أم هو موجود منذ الأزل؟

ينقسم الفلاسفة شقين كبيرين وفق إجابتهم عن هذا السؤال بطريقة من الطرق. فالذين يؤكّدون الطابع الأولي للذهن بالنّسبة للطبيعة ويقرون بالتالي وفي نهاية الأمر خلق العالم من أي نوع كان –وغالبا ما يكون هذا الخلق عند فلاسفة من أمثال هيغل أكثر تعقيدا وأكثر استحالة مما هو عليه الحال في المسيحية-، إنّما يكوّنون شق المثالية. أمّا الآخرون الذّين يعتبرون الطبيعة العنصر الأولي فينتسبون إلى مختلف مدارس المادية.

إنّ العبارتين مثالية ومادية لا تعنيان شيئا غير ذلك في الأصل. وسوف لن نستعملها هنا في معنى آخر، وسنرى فيما بعد أي خلط ينتج إذا أدخلنا عليهما شيئا آخر.

لكن لقضيّة العلاقة بين الفكر والوجود جانبا آخر كذلك: ما صلة أفكارنا حول العالم الذّي يحيط بنا بهذا العالم نفسه؟ هل يستطيع فكرنا أن يعرف العالم الواقعي؟ هل نستطيع أن نقدّم انعكاسا صادقا للواقع في تصوراتنا ومفاهيمنا؟ تسمى هذه القضيّة في لغة الفلسفة قضيّة تطابق الفكر والوجود، وأغلب الفلاسفة يجيبون عليها بالإيجاب أو على سبيل المثال، عند هيغل، هذه الإجابة بالإيجاب بديهية لان ما نعرفه في العالم الواقعي - على وجه التحديد - هو محتواه المطابق للفكر وهذا ما يجعل من العالم تحقيقا تدريجيا للفكرة المطلقة التّي وجدت هي بدورها لا نعلم أين، منذ الأزل بكيفية مستقلة ومتقدمة على العالم. إلا أنه من البديهي أن يتمكن الفكر وبصفة مسبقة من معرفة محتوى هو من قبل محتوى من الأفكار. ومن البديهي أيضا أن ما يقصد إثباته هو متضمّن من قبل في المقدمات. لكن لم يمنع هيغل بالمرة من أن يستنتج من برهانه حول تطابق الفكر والوجود تلك النتيجة الأخرى وهي أن فلسفته من الآن فصاعدا الفلسفة الوحيدة الصادقة لأنها صادقة بالنّسبة لفكره، وأنه يجب إثبات تطابق الفكر والوجود بحجة أن الإنسانية ستعمل مباشرة على نقل فلسفته من النظرية إلى التطبيق، وأنها ستحول العالم بأسره وفق مبادئ الهيغلية. وهذا وهم يشترك فيه بعض الشيء مع جميع الفلاسفة.

ولكن هناك كذلك مجموعة تامة من الفلاسفة الآخرين الذّين ينكرون إمكانية معرفة العالم أو على الأقل معرفته بعمق. ونذكر اثنين من بين المحدثين وهما هيوم وكانط. وقد لعبا دورا في غاية الأهمية في تطوّر الفلسفة. إن ما سبق وبينه هيغل هو الأهم لدحض هذه النّظرة بما أن

ذلك كان ممكنا من وجهة النظر المثالية. أمّا ما أضافه فويرباخ إلى ذلك، من وجهة النظر المادية، فهو روحي أكثر منه عميق. إن أقوى دحض لتلك النزوة الفلسفيّة كما هو الحال بالنّسبة للنزوات الأخرى، هو التطبيق وخاصّة التجريب والصناعة. فلو تمكنا من إثبات صدق تصورنا للظاهرة الطبيعية مع خلقها بأنفسنا وإحداثها بواسطة شروطها، وأهم من ذلك، مع جعلها تخدم أهدافنا فإنه ينتهي أمر ما يسميه كانط «الشيء في ذاته» والذّي لا يمكن إدراكه. إن المواد الكيميائية المنتَجة في الأجهزة العضوية النباتية والحيوانية تبقى «أشياء في ذاتها» إلى أن تشرع الكيمياء العضوية في إعدادها الواحدة بعد الأخرى. ومن هنا يصبح «الشيء في ذاته» شيئا لنا، مثال ذلك العُصَارين الذّي لم نعد نزرعه في الحقول في شكل جذور بل نستخرجه بأكثر سهولة وبأقل التكاليف من قطران الفحم الحجري. إن النظام الشمسي لدى كبرنيك بقي، مدة ثلاث مائة سنة، فرضية يمكن أن نراهن عليها بمائة، ألف أو عشرة آلاف ضد واحدة، لكن كان رغم كلّ ذلك فرضية. إلا أنه عندما حسب لوفريي لا فحسب ضرورة وجود فلك غير معروف ولكن أيضا المكان الذّي يوجد فيه ذلك الفلك في السماء، بواسطة المعطيات المنجرة عن هذا النظام، وعندما اكتشفه غال من بعد بصورة فعلية، أصبح نظام كبرنيك مثبتا. وإذا كان الكانطيون المحدثون، آنذاك، يجهدون أنفسهم في ألمانيا لإحياء أفكار كانط، واللاأدريون في إنكلترا (حيث لم تضمحل أبدا) لإحياء أفكار هيوم، فذلك يمثل من وجهة النظر العلمية تقهقرا بالمقارنة إلى دحضها نظريا وعمليا منذ زمن بعيد، ويمثل ذلك، في الممارسة، شكلا محتشما لقبول المادية في الخفاء مع نفيها أمام العامة.

إلا أنه، طوال تلك الفترة من ديكارت إلى هيغل، ومن هوبز إلى فويرباخ، لم يكن الفلاسفة أبدا، كما يعتقدون، مدفوعين بقوة الفكرة الخالصة. وبخلاف ذلك، وفي الواقع، إن ما جعلهم يتقدمون هو خاصّة التقدم العظيم والذّي يزداد وقعه شيئا فشيئا لعلم الطبيعة والصناعة كان يتضح ذلك من قبل لدى الماديين، لكن المذاهب المثالية تمتلئ أكثر فأكثر بمحتوى مادي وتجهد نفسها للتوفيق بين الفكر والمادة المتعارضين إلى حد أن مذهب هيغل لا يمثل في نهاية الأمر إلا مادية وضع رأسها من تحت بأسلوب مثالي حسب منهجها ومحتواها.

ويتبين لنا حينئذ أن ستارك لمّا بحث عما يميز فويرباخ، تناول بالدرس أوّلا الموقف الذّي اتخذه هذا الأخير من هذه القضيّة الأساسية حول العلاقة بين الفكر والوجود. فبعد مقدمة موجزة تعرض فيها إلى تصور الفلاسفة السابقين خاصّة ابتداء من كانط، مستعملا لغة

تفيض بالبلادة الفلسفيّة، وحيث زالت حظوة هيغل لأنّ المؤلف تعلق بصفة شكلية جدا بمقاطع منفصلة عن آثاره، يطالعنا بعرض مفصل حول تطوّر «الميتافيزيقا» الفويرباخية نفسها على النحو الذّي تستخلص به من تتابع المصنفات الملائمة لهذا الفيلسوف. لقد قدم هذا العرض باجتهاد ووضوح. ولسوء الحظ كان هذا العرض محملا - مثلما هو الحال بالنّسبة للكتاب أيضا - بخليط زائد من العبارات الفلسفيّة التّي كان في الإمكان تحاشيها غالبا: إنه خليط مزعج ولا سيما أن المؤلف قلّ ما اقتصر على أسلوب التعبير لدى مدرسة واحدة لا أكثر، وأسلوب التعبير لدى فويرباخ نفسه، ثم إنه يدخل في هذا الخليط كثيرا من العبارات من التيارات الفلسفيّة المزعومة الأكثر تباينا وخاصّة العبارات من التيارات التّي تعيث فسادا حاليا.

إن طريقة فويرباخ هي طريقة هيغلي –لم يكن حقا أبدا أرثوذكسيا– ينزع إلى المادية، وهي طريقة أفضت في مرحلة معينة إلى قطيعة كليّة مع المذهب المثالي لسلفه. وفي النهاية فرض عليه الاقتناع بقوة لا تردّ بأنّ أسبقية وجود «الفكرة المطلقة» لدى هيغل على العالم، و«أسبقية وجود المقولات المنطقية» على الكون، ليست إلاّ بقايا حية للاعتقاد في خالق فائق للأرض، والفكرة القائلة بأنّ العالم المادي الذّي يمكن إدراكه حسيّا وننتمي إليه نحن أنفسنا، هو الواقع الوحيد، وأن شعورنا وفكرنا حتّى ولو كانا يبدوان متعاليين فإنّهما ليسا إلا نتاجا لعضو مادي وجسمي وهو المخ. ليست المادة نتاجا للفكر بل ليست الفكرة نفسها إلا اسمي نتاج للمادة. طبعا هذه مادية صرف. توقف فويرباخ فجأة بعد أن وصل إلى هذا الحد. إنه لم يتمكن من التغلب على الحكم المسبق الفلسفي المألوف والمتعلق لا بالشيء بل بكلمة «مادية»، إذ يقول:

«إن المادية بالنّسبة إلي هي أساس بناء الوجود والمعرفة الإنسانيين. وليست المادية بالنّسبة إلي ما تكون بالنّسبة للفيزيولوجي والطبيعي، بالمعنى الضيق للكلمة، مثل ملاشوت، وماتكون بالضرورة من وجهة نظرهم الخاصّة والمهنية، في معنى البناء نفسه. إنّني أوافق – تماما - المادية إلى الوراء ولا إلى الأمام.»[2]

[2]كارل غرون: لودفيغ فيورباخ في مراسلاته، ج 2، ص 308، 1874. (إنجلز)

يخلط فويرباخ هنا بين المادية كتصور عام للعالم يرتكز على أسلوب معين لفهم العلاقات بين المادة والفكر، وبين الشكل الخاص الذّي نعبر به عن هذا التصور للعالم في مرحلة تاريخية معينة أي في القرن الثامن عشر. وهو يخلط أيضا بينها وبين الشكل البسيط والساذج الذّي استمر عليه وجود مادية القرن الثامن عشر في أدمغة الطبيعيين والأطباء، والذّي انتشر في الخمسينات عن طريق بوخنار وفوغت وملاشوت. لكن مرت المادية بسلسلة من مراحل التطوّر مثلما كان الحال بالنّسبة للمثالية. وكان لا بد للمادية أن تغير شكلها عند كلّ اكتشاف يخلّد ذكره في ميدان العلوم الطبيعية. فمنذ أن أصبح التّاريخ نفسه يخضع إلى تحليل مادي انفتحت أيضا هنا طريق جديدة للتطوّر.

كانت مادية القرن السابق خاصّة آلية لأنّ، في تلك الفترة، توصلت الميكانيكا وحدها من بين علوم الطبيعة، وكذلك ميكانيكا الأجسام الصلبة فحسب - السماوية والأرضية - وباختصار، ميكانيكا الثقل، إلى بعض الاكتمال. فالكيمياء ما زالت آنذاك في طفولتها وفي شكلها الفلوجستيكي، والبيولوجيا ما زالت في القمط، ولم يكن الجهاز العضوي النباتي والحيواني يدرس آنذاك إلا بتهور ولا يفسر إلاّ بعلل ميكانيكية صرف. كان الإنسان آلة بالنّسبة لديكارت. إن هذا ميكانيكية صرف. كان الإنسان آلة بالنّسبة للماديين في القرن الثامن عشر مثلما كان الحيوان آلة بالنّسبة لديكارت. إن هذا التطبيق الوحيد لنموذج الميكانيكا على ظواهر ذات طبيعة كيميائية وعضوية خاضعة، من المؤكد، إلى القوانين الميكانيكية - لكنها توضع في مركز ثانوي عن طريق قوانين من نوع أسمى - يمثل واحدا من أشكال قصر النظر المميزة لكنها محتومة في ذلك العصر للمادية الفرنسية التقليدية.

ويكمن قصر النظر الثاني المميّز لهذه المادية في عجزها عن تصور العالم كمسار ومادة في طريق التطوّر التاريخي. وكان ذلك ينطبق على المستوى الذّي بلغته علوم الطبيعة في ذلك العصر، وعلى الأسلوب الميتافيزيقي أي المضاد لأسلوب التفلسف الجدلي، الذّي يقترن بها. كنا نعرف أنّ الطبيعة دخلت في حركة دائمة، لكن وحسب أفكار هذا العصر، كانت هذه الحركة ترسم دائرة هي أيضا دائمة وبالتالي لا تتقدم أبدا. إنها كانت تنتج نفس النتائج. وإنّه لا يمكن تحاشي هذه النّظرة في ذلك العصر. إنّ نظرية تكوين النظام الشمسي عند كانط كادت تصاغ ولم تكن تقبل إلاّ كمجرد نظرية غريبة. كانت الجيولوجيا، أي تاريخ تطوّر الأرض، آنذاك غير معروفة

تماما. والفكرة القائلة أنّ الكائنات الحية الحالية نتيجة لسلسلة تطوّرية طويلة من البسيط إلى المركب، لم يكن ممكنا إطلاقا إثباتها آنذاك علميا. وتبعا لذلت لم يكن ممكنا تحاشي التصور اللاتاريخي للطبيعة. ويمكننا أن لا نؤاخذ فلاسفة القرن الثامن عشر على ذلك بما أننا نجده عند هيغل أيضا. إنّ الطبيعة، عند هذا الأخير، باعتبارها مجرّد «اغتراب» للفكرة، لا تحتمل أي تطوّر في الزمان، ولا تحتمل إلا المد لتنوعها في المكان، بحيث أنها تبسط في نفس الوقت كلّ درجات التطوّر التّي تحويها الواحدة بجانب الأخرى ويكتب عليها تكرار دائم لمسارات تكون دائما واحدة. يفرض هيغل على الطبيعة تلك اللامعقولية لتطوّر في المكان، لكن خارج الزمان - شرط أساسي لكل تطوّر - في حين أنّ الجيولوجيا وعلم الأجنّة والفزيولوجيا النباتية والحيوانية والكيمياء العضوية تتطوّر، وفي حين أننا استشعرنا بعبقرية النظرية اللاحقة للتطوّر (مثال ذلك عند غوتة ولامارك). ولكن ذلك هو ما تطلبه المذهب، وكان قسرا على المنهج أن يخون نفسه حبا للمذهب.

كان هذا التصور اللاتاريخي سائر المفعول أيضا في ميدان التاريخ. وهنا كانت المقاومة ضد البقايا الحية للعصر الوسيط. تحد البصر بصفة مضيقة. وكان يعتبر العصر الوسيط مجرد انقطاع في التاريخ بألف سنة من الوحشية العامّة. إننا لا نرى

شيئا من كلّ ذلك التقدم الكبير في العصر الوسيط: توسع مجال الحضارة في أوروبا، والأمم الكبيرة التّي تُعايَش والتّي تكونت فها الواحدة بجانب الأخرى. وأخيرا التقدم التقني الضخم في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. إنّ هذا العمى حال دون كلّ تعقل للتسلسل التاريخي الكبير وكان التاريخ يصلح على أقصى تقدير كمجموع أمثلة وتوضيحات في ممارسة الفلاسفة.

إنّ الناشرين المتجولين الذّين كانوا يعملون في المادية في ألمانيا في الخمسينات، لم يتجاوزوا بأي شكل كان وجهة نظر معلّميهم المحدودة هذه. ولم يصلح كلّ التقدم منذ ذلك الوقت في علم الطبيعة إلا كحجج جديدة ضد وجود الخالق، وفى الواقع، لم يكن مشروعهم البتة أن يطوّروا النظرية أكثر. وإذا كانت المثالية لم تفهم شيئا ومحكوما عليها بالفناء عن طريق ثورة 1848، كانت مع ذلك على رضى من مشاهدة المادية تهوي إلى أسفل من ذلك في نفس الوقت. وكان فويرباخ على صواب مطلق لينكر مسؤولية تلك المادية. إنما لم يكن له الحق في الخلط بين مذهب دعاة المادية المتجولين وبين المادية عموما.

غير أنه يجب القيام بملاحظتين هنا. أولا: ما زالت علوم الطبيعة، في عصر فويرباخ نفسه، تماما، في عملية اختمار شديد لم تتضح ولم تكتمل نسبيا إلا طوال الخمس عشرة سنة الأخيرة. ولقد تكدست طائفة من المعارف الجديدة وبكثرة ليس لها مثيل، لكن إثبات التسلسل وبالتالي الترتيب لذلك التكدس في الاكتشافات المتدافعة لم يكن ممكنا إلا أخيرا فقط. ومن المؤكد أنْ يكون فويرباخ على علم بالاكتشافات الثلاثة الحاسمة، - اكتشاف الخلية، وتحول الطاقة، ونظرية التطوّر التّي تنعت بالداروينية. لكن كيف يمكن للفيلسوف الريفي المنعزل أن يتابع التقدم العلمي بقدر الكفاية ليتمكن من تقدير الاكتشافات حق قدرها، هذه الاكتشافات التّي ما زال العلماء أنفسهم ينكرونها في ذلك العصر أو أنهم لم يعرفوا استغلالها بقدر كاف؟ إن الظروف المتدهورة في ألمانيا هي وحدها التّي فرضت احتكار كراسي الفلسفة من قبل البارعين والحاذقين الذّين يغالون في التدقيق، بينما كان فويرباخ الذّي يتجاوزهم جميعا تجاوزا بعيدا مضطرا إلى العيش في الريف وأن يتغذى بكسرة الخبز في قرية صغيرة. إذن، ليس فويرباخ مسؤولا عن عدم إدراك المفهوم التاريخي للطبيعة وهو مفهوم أصبح ممكنا من الآن فصاعدا يستبعد كلّ ما هو أحادي الجانب في المادية الفرنسية.

ثانيا: إلا أنّ فويرباخ كان على صواب، تماما، في قوله إنّ مادية العلوم الطبيعية وحدها هي التّي تشكل، حقا، «الأساس لبناء المعرفة ولكن لا البناء نفسه»، لأننا لا نعيش في الطبيعة فحسب بل في المجتمع الإنساني أيضا. ولهذا الأخير تطوّره وتاريخه وعلمه أيضا مثلما هو الحال بالنّسبة للطبيعة. وينبغي، بالتالي، ربط علم المجتمع أي مجموع العلوم المسماة تاريخية وفلسفيّة بالأساس المادي وإعادة بنائها بالاعتماد عليه. غير أنّ فويرباخ لم يتبين ذلك، وبقي، في هذا الصدد، رغم «الاساس»، سجينا للقيود المثالية التقليدية، وهو يعترف بذلك حينما يقول: «إنّني متفق مع الماديين إلى الوراء ولكن لا إلى الأمام». والحال أنّ الذّي لم يقم ولو بخطوة واحدة «إلى الأمام» ولم يتجاوز وجهة نظره فيما بين سنة 1840 وسنة 1844، في الميدان الإجتماعي، هو فويرباخ نفسه، وذلك، مرة أخرى، بسبب عزلته التّي أجبرته على استنباط أفكار من دماغه المنعزل - فويرباخ الذّي كان قادرا على التبادل البشري أكثر من أي فيلسوف آخر - عوض أن يخلقها بالتعاون أو عن طريق الصدام مع أناس من قيمته. وسنرى بالتفصيل فيما بعد إلى أي حد بقي فويوباخ مثاليا في هذا الميدان.

ففي هذا الصدد، تكفي ملاحظة أنّ ستارك يبحث عن مثالية فويرباخ حيث لا توجد. «فويرباخ مثالي، إنه يعتقد في تقدم الانسانية» (صفحة 19). «إنّ القاعدة أي البنية التحتية للمجموع تبقى دوما المثالية. وبالنسبة لنا، ليست الواقعية شيئا آخر سوى حماية ضدّ الضلال طالما نتبع دوافعنا المثالية. أو ليست الشفقة والحب والتحمس للحقيقة والحق قوى مثالية؟» (صفحة 8).

أولا: لا تعني المثالية، هنا، إلا تتبع الغايات المثالية. والحالة هذه، فإن هذه الأخيرة ترتبط على الأكثر بمثالية كانط، وبـ«أمره المطلق»، إذ كان كانط نفسه يسمي فلسفته «مثالية متعالية» ليس أبدا لأنها تبحث أيضا في المثل العليا الأخلاقية إنما لأسباب أخرى تماما، مثلما يتذكر ستارك ذلك بالتأكد. وهذا الانحراف الذّي بمقتضاه تدور المثالية الفلسفيّة حول الاعتقاد في المثل العليا الأخلاقية أي الاجتماعية، انبثق خارج الفلسفة لدى الفلستيتيين الألمانيين الذّين يحفظون عن ظهر قلب بعض الفتات من الثقافة الفلسفيّة الضرورية لهم، في أشعار شيلار. ولم ينقد أحد بأكثر حدة «الأمر المطلق» القاصر عند كانط - على وجه التحديد - غير المثالي المكتمل هيغل. هذا «الأمر المطلق» قاصر لأنه يطلب المستحيل. وبالتالي، لا يتوصل إلى بعض الشيء الواقعي. ولم يسخر أحد بأكثر قسوة من التشبث الفلستيتي بالمثل العليا التي، تعذر تحقيقها والتّي نقلها شيلار (انظر على سبيل المثال الفنومنولوجيا) غير المثالي المكتمل هيغل.

ثانيا: ولكن لا يمكننا استبعاد أن كلّ ما »يدخل الحركة على البشر يمر بأدمغتهم، - حتّى عملية الأكل والشرب التّي تبدأ بإحساس الجوع والعطش، هذا الإحساس الذّي يختبر بواسطة الدماغ. إن تأثيرات العالم الخارجي على الإنسان يعبر عنها وتنعكس في دماغه في شكل عواطف وأفكار وغرائز وإرادة، وباختصار، في شكل »دوافع مثالية«، وبهذا الشكل فإنها تصبح »قوى مثالية« إذا اعتبرنا أن ذلك الإنسان يخضع عامة إلى »دوافع مثالية« ويستسلم لتأثير »القوى المثالية« وإذا كفى ذلك لنجعل منه إنسانا مثاليا، يكون كلّ إنسان ذو تكوين سوي شيئا ما مثاليا ولادة. وحينئذ كيف يمكن في نهاية الأمر أن يوجد الماديون والحالة تلك؟

ثالثا: إن الاعتقاد الراسخ في أن الإنسانية تسير في اتجاه التقدم، على الأقل بالنّسبة للحاضر وبصورة عامة، ليس له إطلاقا صلة بالتقابل بين المادية والمثالية. كان هذا الاعتقاد الراسخ

لدى الماديين الفرنسيين وبلغ عند فولتار وروسو المؤهلان إلى حد أن لامس »هذا الاعتقاد الراسخ« التعصب وقد ضحيا من أجله اكثر من مرة. وإن كان هناك من كرس كلّ حياته في »حب الحقيقة والحق« - مع استعمال الجملة في معناها الحقيقي - فإنه يكون ديدرو على سبيل المثال. وبالتالي، إذا أقرّ ستارك أن كلّ ذلك مثالية، فهذا يدل فقط على أنّ كلمة مادية، وكذلك التقابل بين المفهومين، قد فقد هنا كلّ معنى بالنّسبة له.

وفي الواقع، يقوم ستارك هنا - ربما عن غير وعي بتنازل لا يتسامح فيه للحكم المسبق الفلستيتي ضد كلمة مادية، هذا الحكم المسبق الذّي يكون مصدره الوشاية القديمة لدى الخوريين. يفهم الفلستيتي من المادية النهم وإدمان الخمر والطمع واللذات وعيش البذخ والجشع والبخل والجري وراء الأرباح والمضاربة في البورصة، وبإيجاز، كلّ الرذائل الدنيئة التّي هو عبد لها سرا. وهو يفهم من المثالية الاعتقاد في الفضيلة والإيثار الكلي، وبصورة عامة، الاعتقاد في »عالم افضل«. وهو يتبجح بهذه الخصائص أمام الآخرين ولكنه لا يؤمن بها هو نفسه إلا حينما يجتاز فترة طويلة من التعب الجسدي أو أزمة تلي ضرورة إفراطه »المادي« المعتاد، أضف إلى ذلك أنه يظل يكرر نغمته المفضلة: »ما الإنسان؟ نصف دابة ونصف ملاك!«.

وفضلا عن ذلك، كان ستارك يجهد نفسه بشدة في الدفاع عن فويرباخ ضد هجمات المكلفين بالتدريس وتمحكاتهم، هؤلاء المكلفون بالتدريس الذّين يحتلون الصدارة حاليا في ألمانيا ويدعون أنفسهم فلاسفة. وبالتأكيد، إن ذلك لأمر هام في نظر هؤلاء الذّين يهتمون بأولئك الذّين ظهروا بعد نهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. ويبدو أن ذلك يعد أمرا ضروريا في نظر ستارك نفسه. إني سوف اعفي ذلك عن قرائي.

3. فلسفتا الدّين والأخلاق عند فويرباخ

تتجلى مثالية فويرباخ الحقيقية حالما نتناول بالدرس فلسفته للدين وفلسفته للأخلاق. إنه لا يريد إطلاقا إزالة الدّين بل استكماله. ويجب أن تتحول الفلسفة نفسها إلى دين.

«لا تتميز مراحل تطوّر الإنسانية إلا بتغييرات ذات طابع ديني. وليس هناك حركات تاريخية عميقة عدا تلك التّي تنفذ إلى صميم الإنسان. وليست العاطفة شكلا من أشكال الدّين بحيث تكون لها مكانة فيه: إنها جوهر الدّين.»

(نقلا عن ستارك، صفحة 168)

إن الدّين، حسب فويرباخ، هو الرابطة العاطفية، والرابطة الوجدانية بين البشر، هذه الرابطة التّي تبحث عن حقيقتها، إلى حدّ الآن، في الانعكاس الخيالي للواقع - بواسطة إله واحد أو آلهة كثيرين يكونون انعكاسات خيالية للصفات الإنسانية - ولكن عثرت عليها الآن، مباشرة وبدون واسطة، في الحب بين »أنا» و »أنت». وهكذا أصبح الحب الجنسي، عند فويرباخ، وبعد كلّ حساب، واحدا من الأشكال الأكثر سموا لممارسة الدّين الجديد إن لم يكن أسمى شكل لها.

إلا أن الروابط العاطفية بين البشر وخاصّة الروابط بين الجنسين وجدت منذ أن وجد البشر. وتطوّر الحب الجنسي، على الخصوص. في غضون الثمانية قرون الأخيرة، واحتل مكانة جعلت منه، في أثناء تلك الفترة، المحور الإجباري لكل شعر. واقتصرت الأديان الوضعية الموجودة على التكريس المطلق لتنظيم العلاقات الجنسية عن طريق الدولة، أي شرائع الزواج بحيث يمكن أن تزول هذه الأديان، في المستقبل، دون أن يتغير أدنى شيء في ممارسة الحب والصداقة. وهكذا زال الدّين المسيحي، في الواقع، في فرنسا من سنة 1793 إلى سنة 1798 إلى حد أن نابليون نفسه لم يتمكن من إعادة نشره بلا مقاومة وبلا

صعوبات. ولم يحس المرء إطلاقا، في الأثناء، بالحاجة إلى العوض بالمعنى الذّي يقصده فويرباخ.

وعلى هذا تتمثل المثالية، عند فويرباخ، في اعتبار الروابط الإنسانية التّي تقوم على الميل المتبادل مثل الحب والصداقة والشفقة والتفاني، الخ...، لا كما تكون بذاتها فحسب ودون الاستناد إلى دين معين ينتمي هو أيضا إلى الماضي، في رأيه، ولكن، وبخلاف ذلك، في أن يدعي أن هذه الروابط لا تكون ذات قيمة كاملة إلا عندما يقع تكريسها إطلاقا بواسطة عبارة الدّين. فالأساس، في رأيه، ليس وجود هذه الروابط الإنسانية الخالصة، ولكن تصورها بمثابة الدّين الجديد والحقيقي. ولا تكتسي هذه الروابط قيمة كاملة إلا عندما توسم بسمة الدّين. وتأتت كلمة دين (religion) من الكلمة اللاتينية (religare) (ربط) وتعني اتحادا، في الأصل. وبالتالي يعد كلّ اتحاد بين شخصين دينا. وتمثل هذه المراوغات الاشتقاقية الوسيلة القصوى للتفسير لدى الفلسفة المثالية. إن ما يجب أن يرجح ليس معنى الكلمة تبعا للتطوّر التاريخي لاستعماله الحقيقي بل ما يجب أن تعني من حيث اشتقاقها. وهكذا فإن الحب الجنسي والاتحاد الجنسي جعلا في مقام «الدّين» حتّى لا يعرض عن كلمة دين في اللغة، هذه الكلمة المرغوب فيها من قبل الذاكرة المثالية. وهكذا كان يتكلم الإصلاحيون، بالضبط، فيما بين سنة 1840 وسنة 1850 في باريس، في إتباعهم لنزعة لويس بلان: لم يتسن لهم تصور إنسان بلا دين إلا ككائن وحشي الطباع. إنهم يقولون لنا: «إذن، الإلحاد هو دينكم!» لما أراد فويرباخ أن يقيم الدّين، الحقيقي على أساس المفهوم المادي للطبيعة فمعنى ذلك أنّه، في الواقع، تصور الكيمياء العصرية بمثابة الألخيمياء الحقيقية. وإن كان في إمكان الدّين أن يستغني عن إلهه فإنّه يمكن أيضا للألخيمياء أن تستغني عن حجر الفلاسفة. وفضلا عن في لك، فانه توجد رابطة وثيقة جدا بين الألخيمياء والدّين. إن لحجر الفلاسفة عددا وافرا من الخاصيات الإلهية تقريبا، وأن الخيماويين اليونانيين والمصريين في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد ساهموا في بلورة العقيدة المسيحية مثلما أثبتت ذلك الكشوف التّي قام بها كوب وبرثيلو.

ويعد قول فويرباخ القائل بـ«أن مراحل تطوّر الإنسانية لا تتميز إلا بتغييرات ذات طابع ديني» قولا خاطئا تماما. لم تصاحب التغييرات الدّينيّة التحولات التاريخية الكبيرة إلا بقدر ما نعتبر الأديان العالمية الثلاثة التّي وجدت إلى حدّ الآن: البوذية والمسيحية والإسلام. إن

الأديان القديمة لدى القبائل والأقوام - الأديان التّي تشكلت بصورة طبيعية - لا تنزع أبدا إلى التبشير وفقدت كلّ قدرة على الصمود ما إن وقع تقويض استقلالية القبائل والشعوب. ولدى الجرمانيين، يكفي لذلك مجرد الاحتكاك مع الإمبراطورية الرومانية في انحطاطها، ومع الدّين المسيحي العالمي الذّي اعتنقته هذه الإمبراطورية، والذّي كان ملائما لوضعها الاقتصادي والسّياسي والإيديولوجي. أما فيما يتعلق بهذه الأديان العالمية الكبيرة التّي نشأت اصطناعيا، تقريبا وخاصّة المسيحية والإسلام، فإنه يثبت لدينا أن الحركات التاريخية على نطاق واسع اتسمت بسمة دينيّة وأن هذه السمة الدّينيّة تنحصر، حتّى في ميدان المسيحية، بالنّسبة للثورات ذات الوزن الكبير عالميا، حقا، في الأطوار الأولى لصراع البرجوازيّة التحريري فيما بين القرن الثالث عشر والقرن السابع عشر: ثمّ إن هذه السمة لا تفسر، كما كان يعتقد فويرباخ، عن طريق وجدان الإنسان وحاجته إلى الدّين، بل عن طريق كلّ التاريخ المتقدم للعصور الوسطى، هذا التاريخ الذّي لم يظهر فيه شكل آخر للإيديولوجيا عدا الدّين واللاهوت. غير أنه لما أصبحت البرجوازيّة قوة بصورة كافية، في القرن الثامن عشر لكي تكون لها، هي أيضا، إيديولوجيتها الخاصّة والمطابقة لوجهة نظرها الطبقية، حققت ثورتها الكبيرة والحاسمة، ألا وهي الثّورة الفرنسية وذلك أن نادت بالمفاهيم القانونية والسّياسية فقط، بحيث أنها لا تنشغل بالدّين إلا عندما يكون الدّين عائقا لها. إلا أنها احترست تماما من إبدال الدّين القديم بدين جديد؟ إننا نعلم كيف مني روبيس بيار بالفشل في هذه المحاولة.

إن إمكانية الشعور بالعواطف الإنسانية الخالصة في ارتباطنا ببني جنسنا فسدت اليوم، بصورة كافية، عن طريق المجتمع القائم على الصدام والسيطرة الطبقية، هذا المجتمع الذّي اضطررنا إلى التحرك داخله. وبالتالي، ليس عندنا أي داع لإفساد هذه الإمكانية - زيادة على ذلك - بتصعيد هذه العواطف لكي نجعل منها دينا. ثم إن فهم الصراعات الطبقية التاريخية الكبيرة كان، من قبل، غامضا من جراء الأسلوب المألوف لكتابة التاريخ، خاصّة في ألمانيا، دون أن نحتاج أيضا إلى أن نجعل هذا الفهم محالا تماما بتحويل تاريخ هذه الصراعات إلى مجرد ذيل تاريخ الدّين. ويتبين لنا، في هذا الصدد، إلى أي حد بعدنا، اليوم عن فويرباخ. وغدت «أجمل قطعاته» المخصصة للتعريف بدين الحب الجديد هذا مبهمة تماما.

إن الدّين الوحيد الذّي تفحصه فويرباخ بجد هو المسيحية أي دين الغرب الذّي يقوم على التوحيد. لقد أقام الدليل على أن الإله في المسيحية ليس سوى الصورة الخيالية للإنسان وانعكاسه. إلا أن هذا الإله نفسه نتاج لمسار طويل من التجريد ونتاج خالص للآلهة المتعددين لدى القبائل والأقوام المتقدمة. وبالتالي، ليس الإنسان الذّي يكون الإله صورة له إنسانا حقيقيا، بل يكون هو نفسه، نتاجا خالصا لعدد كبير من البشر الحقيقيين، أي الإنسان المجرد الذّي يكون إذن، بدوره، صورة ذهنية. لقد توخى فويرباخ نفسه التجريد التام حالما شرع في الحديث عن علاقات إنسانية أخرى عدا العلاقات الجنسية الخالصة، في حين أنه يوصي، في كلّ صفحة، بالحسية ويدعو إلى الانغماس في المحسوس وفي الواقع.

وفي رأيه، لا تنطوي هذه العلاقات إلا على جانب واحد: الأخلاق. وهنا نندهش من جديد للإفلاس المذهل عند فويرباخ بالمقارنة إلى هيغل. إن نظرية الأخلاق عند هيغل أو الأخلاقية هي فلسفة القانون وتحتوي:أولا، القانون المجرد. وثانيا، الأخلاقية الذاتية. وثالثا، الأخلاقية الموضوعية، التّي تحتوي بدورها، على الأسرة والمجتمع المدني والدولة. وفي هذا الصدد، يكون المحتوى واقعيا بقدر ما يكون الشكل مثاليا. إن هذه الفلسفة تشمل ميدان القانون والاقتصاد والسياسة بأكمله إلى جانب الأخلاق أما لدى فويرباخ فانه يكون عكس ذلك بالضبط. فمن ناحية الشكل، يعد فويرباخ واقعيا: إنه ينطلق ين الإنسان. إلا أن القضيّة لا تتعلق إطلاقا بالعالم الذّي يعيش فيه هذا الإنسان ولذلك يبقى هذا الأخير، دوما، نفس المكان المجرد الذّي يخطب بإطناب ضمن فلسفة الدّين. ومرد ذلك هو أن هذا الإنسان ليس نتاج الحمل وأن إله الأديان التوحيدية هو الذّي خلقه، وأن هذا الإنسان لا يعيش، إذن، في عالم حقيقي له تكوين تاريخي معين. حقّا، إن هذا الإنسان يرتبط بالآخرين، غير أن كلّ واحد إنسان مجرد بقدر ما يكون هو نفسه مجردا. ففي فلسفة الدّين، ما زال هناك رجال ونساء، بينما في نظرية الأخلاق، يزول هذا الفرق الأخير بالتساوي. حقّا، من النادر أن نقع، عند فويرباخ على جمل مثل هذه: »إن المرء يفكر بكيفية مغايرة في القصر والكوخ». و«إذا كان جسمك ليس جوهريا في شيء بسبب الجوع والبؤس فليس في دماغك وفي ذهنك وفي صدرك أيضا شيء جوهري بالنّسبة للأخلاق». و«ينبغي أن تصبح السياسة ديننا»، الخ. إلا أن فويرباخ لا يعرف إطلاقا جدوى هذه الجمل. إذ تبقى مجرد أساليب في

الكلام لديه. وقد يعترف ستارك نفسه أنّ السياسة بالنّسبة لفويرباخ كانت حدا يتعذر تجاوزه وأن «علم الاجتماع كان عالما مجهولا لديه».

يبدو لنا فويرباخ ساذجا بالمقارنة مع هيغل، في أسلوب معالجته للتناقض بين الخير والشر. يقول هيغل: »يعتقد المرء أنّه أثبت حقيقة أهم منها أيضا عن طريق هذه العبارة: أنّه أثبت حقيقة هامة لما يقول: الإنسان خير بطبعه، غير أنه نسي أنه يثبت حقيقة أهم منها أيضا عن طريق هذه العبارة: الإنسان شرّير بطبعه». فلدى هيغل، يظهر الشرّ في شكل القوة المحركة للتطوّر التاريخي. ومن المؤكد أن لهذه الجملة معنى مزدوجا. فمن جهة، يظهر، بالضرورة، كلّ تقدم جديد بمثابة الجرم تجاه ما يعدّ مقدّسا، وبمثابة التمرّد ضد الوضع القديم للأشياء التّي تكون في طريق التلف، هذا الوضع الذّي يبرز بالتعود، ومن جهة أخرى أصبحت الأهواء البشرية الشريرة والطمع وحب السيطرة، بالضبط، قوام التطوّر التاريخي بدءا من ظهور الصراعات الطبقية، وهذا ما أثبته، على سبيل المثال، تاريخ الإقطاعية والبرجوازيّة باستمرار. غير أنه لم يخطر لفويرباخ أن يتفحص هذا الدور التاريخي للشرّ في مجال الأخلاق. وعموما، فالتاريخ، بالنّسبة له، ميدان يجعله يتضايق ولا يحس بالاطمئنان. فحتى قوله المشهور: «ليس الإنسان البدائي الذّي أنتجته الطبيعة سوى كائنا طبيعيا، وليس إنسانا. إن الإنسان نتاج الإنسان والثقافة والتاريخ»، قلت حتّى قوله المشهور هذا لبث عنده، عقيما تماما.

ولهذا السبب، لن يكون ما يبينه لنا فويرباخ حول الأخلاق إلا تافها إلى ابعد حدّ. إن ميل الإنسان إلى السعادة فطري ولا بدّ، بالتالي، أن يمثل أساس الأخلاق. إلا أن الميل إلى السعادة يخضع إلى تصحيح مزدوج. أولا، من جراء النتائج الطبيعية لأعمالنا: إن داء الشعر يتبع السكر، والمرض يتبع الإفراط المألوف. ثانيا، من جراء نتائجها الاجتماعية: فإن لم نحترم نفس الميل إلى السعادة لدى الآخرين، يدافع أولئك الآخرون عن أنفسهم، ويعكرون، من هنا، صفو ميلنا الخاص إلى السعادة. ينتج عن ذلك أنه ينبغي أن نكون قادرين على تقدير نتائج أعمالنا تقديرا صحيحا لكي نستجيب لميلنا، ومن جهة أخرى، أن نقرّ نفس الحق في هذا الميل لدى الغير. إن التقييد المنطقي والإرادي فيما يخصنا نحن أنفسنا، والحب - الحب دوما! - في ارتباطاتنا مع الغير، يمثلان، بالتالي، القاعدتين الأساسيتين لأخلاق فويرباخ بحيث تنتج عنهما كلّ القواعد الأخرى. فلا العرض الذّي قام به فويرباخ والذّي ينم عن حذق، ولا اكبر أثنية ستارك عليه، تستطيع أن تقنع تفاهة هذه الجمل وسذاجتها.

ولا تقع الاستجابة إلى الميل إلى السعادة إلاّ استثنائيا وليس أبدا في صالحه وفي صالح الغير لو اهتم الفرد بنفسه فقط: وفضلا عن ذلك، يستلزم هذا الميل علاقات مع العالم الخارجي ووسائل تلبية الرغبات، وبالتالي يستلزم الغذاء وفردا من الجنس الآخر والكتب والمحادثات والمناقشات والنشاط وموضوعات تستعمل وأخرى تصنع. فأمّا أن الأخلاق الفويرباخية تفترض أن هذه الوسائل والموضوعات لإشباع الحاجات متوفرة لدى كلّ إنسان، وإمّا أنها لا تلقنه سوى العبر غير القابلة للتطبيق، وبالتالي، فإنها لا تساوي فلسا أحمر بالنّسبة لهؤلاء الذّين تعوزهم هذه الوسائل. وهذا ما عبر عنه فويرباخ نفسه بصورة جافة تماما، إذ يقول: «إنّ المرء يفكر بكيفية مغايرة في القصر والكوخ. وإذا كان جسمك ليس جوهريا في شيء بسبب الجوع والبؤس، فليس في دماغك وذهنك وصدرك أيضا شيء جوهري بالنّسبة للأخلاق».

فهل تظهر الأشياء بمظهر أفضل حينما يتعلق الأمر بالمساواة في حق الميل إلى السعادة لدى الغير؟ يقرّر فويرباخ أنّ المطالبة بهذا الحق هي بمثابة الحق المشروع إطلاقا في كلّ العصور وكل الظروف. ولكن متى كان يرجح هذا الحق؟ أكانت القضيّة، في العصور البدائية، أبدا قضيّة مساواة في حق الميل إلى السعادة لدى العبيد والأسياد، ولدى الأقنان والأعيان، في العصر الوسيط؟ ألم يُضحَّ بميل الطبقة المضطهَدة دوما بلا شفقة و«شرعيا» من أجل ميل الطبقة المسيطرة إلى السعادة؟ وقد يقال: أجل كان ذلك عملا لا أخلاقيا، غير أنه أصبح حاليا يعترف بالمساواة في الحقوق. لقد أصبح يعترف بها حالما اضطرت البرجوازيّة - ولأنها اضطرت، في صراعها مع الإقطاعية وأثناء تطوّر الإنتاج الرأسمالي - إلى إلغاء كافة الامتيازات الطائفية أي كافة الامتيازات الشخصية وإقرار، أولا، المساواة بين الأفراد بالنّسبة للقانون الخاص، ثم إقرارها تدريجيا بالنّسبة للقانون المدني ومن وجهة النظر القانونية. إلا أنّ الميل إلى السعادة لا يعمّر إلا قليلا عن طريق الحقوق الرّوحية ولا يعمرّ كثيرا إلا عن طريق الوسائل المادية، والحال أن الإنتاج الرأسمالي يحرص على أن لا يكسب معظم الأشخاص الذّين يتمتعون بالمساواة في الحقوق إلا الحد الأدنى الضروري للعيش، وبالتالي لا يحترم المساواة - إن كان يحترمها - في حق الميل إلى السعادة لدى الأغلبية أكثر مما يحترمه المجتمع الاستعبادي أو الإقطاعي. وهل أن الوضع أفضل فيما يتعلق بالوسائل الفكرية للسعادة والوسائل الثقافية؟ أليس «أستاذ سادوفا» نفسه أسطورة؟

لكن ليس هذا أيضا كلّ ما أراد تبيينه. قد تكون «بورصة» القيم، حسب النظرية الفويرباخية للأخلاق، أسمى معبد للأخلاق، شرط أن تقع المضاربة فيها - دوما - بدقّة. فلو قادني ميلي إلى السعادة إلى «البورصة»، ولو قدرت ضمنها - بدقّة - نتائج أعمالي بحيث لا تكون هذه النتائج إلا في صالحي ولا تسبب أي قلق، أي لو كنت اربح باستمرار لصحّت قاعدة فويرباخ. وفي فعلي هذا لا أنال من نفس ميل الغير إلى السعادة لأن هذا الآخر توجّه إلى البورصة طوعا مثلما أتوجه إليها أنا. ولأنه - لما عقد معي صفقة مضاربة - استسلم مثلي أنا، تماما، إلى ميله إلى السعادة. وإن خسر ماله، فان عمله يظهر من هذه الناحية بالضبط بمثابة العمل اللاأخلاقي لأنه أساء تقديره بحيث أنه يسعني أيضا أن أتعظم لكوني رادمنت محدث. لقد عمّ الحب بين الناس في البورصة أيضا باعتبار أنه لا ينحصر في مجرد كلام عاطفي، بما أن كلّ واحد يستجيب لميله إلى السعادة بواسطة الغير. لكن، أليست الاستجابة لهذا الميل هي ما يجب أن يقوم به الحب، وأنها هي الطريقة التّي يتجلى بها في الممارسة؟ ولو كنت بالتالي أوفق في المضاربة بأن أتوقع بالضبط نتائج عملياتي، فإني أستجيب لجميع المقتضيات الأكثر صرامة لأخلاق فويرباخ، وفضلا عن ذلك، فإني أثرى أيضا، وبتعبير آخر، تتلاءم أخلاق فويرباخ مع المجتمع الرأسمالي الحالي، وهذا أقل ما يرغب فيه أو يشك فيه هو نفسه.

إلا أن الحب! نعم الحب هو - دوما وفي كلّ مكان - السّاحر، الإله الذي، يجب في نظر فويرباخ، أن يعين على تذليل كافة صعوبات الحياة العملية - وذلك في مجتمع منقسم إلى طبقات ذات مصالح متعارضة تماما. ومن هنا، تفقد هذه الفلسفة الأثر الأخير لطابعها الثّوري ولن يبقى سوى تكرار الأغنية القديمة: أحبوا بعضكم بعضا! - تعانقوا بلا تمييز بين الجنسين والأوضاع! ما أجمل حلم التوفيق الشامل هذا !

وباختصار يصحّ أن يقال في نظرية فويرباخ للأخلاق ما يقال في كافة النظريات المتقدمة عليها. إنها تتلاءم مع كلّ اللازمان وكل الشعوب وكل الظروف. ولهذا السبب، بالضبط، لا تكون أبدا ولا في أي مكان قابلة للتطبيق وتظل عاجزة تماما عن مجابهة العالم الحقيقي مثلما هو الحال بالنّسبة للأمر المطلق الكانطي. وفي الواقع، لكل طبقة، بل لكل مهنة، أخلاقها الخاصّة بها إذ أنها تخرقها حيث أمكنها ذلك بلا عقاب. وفي الواقع يظهر هذا الحب الذّي

ينبغي أن يوحّد الناس جميعا، في شكل حروب وصراعات ومحاكمات ونزاعات بين الزوجين وطلاق واستغلال البعض من قبل البعض الآخر أشد الاستغلال.

ولكن، كيف تسنى للدفع الهائل الذّي أعطاه فويرباخ أن يظل عقيما إلى هذا الحد فيما يتعلق به هو؟ ذلك لأن فويرباخ لم يتوصل إلى التخلص من عالم التجريد، هذا العالم الذّي كان يكرهه أشد الكره، ولم يتمكن من العثور على الطريق الموصلة إلى الواقع الحي. لقد تعلّق بالطبيعة والإنسان بكل ما أوتي من قوّة، لكن ظلت الطبيعة والإنسان عنده مجرد كلمات. ليس له أية معرفة دقيقة بالطبيعة الحقيقية ولا بالإنسان الحقيقي، إذ أننا لا ننتقل من الإنسان المجرد عند فويرباخ إلى البشر الحقيقيين والأحياء إلا إذا اعتبرناهم يصنعون التاريخ. وقد امتنع فويرباخ عن ذلك. ولهذا السبب لم تكن سنة 1848 - السنة التّي لم يفهمها - تعني في نظره سوى القطيعة النهائية مع العالم الحقيقي والاعتزال. ومرة أخرى، إن الظروف في ألمانيا آنذاك هي التّي أوجبت جوهريا ذلك، هذه الظروف التّي جعلته ينهار على نحو يرثى له.

غير أن المبادرة التّي لم يقم بها فويرباخ قط كان لا بد من أن تتحقق، فكان من الضروري استبدال عبادة الإنسان المجرد الذّي يمثل مركز الدّين الجديد الفويرباخي بعلم البشر الحقيقيين وتطوّرهم التاريخي. إن عرض وجهة نظر فويرباخ هذه أبعد مما نام به فويرباخ نفسه، قد بدأه ماركس في سنة 1845 في كتاب العائلة المقدسة.

4. المادّيّة الجدليّة

تعدّ فلسفة كلّ من شتراوس وباور وستيرنار وفيورباخ امتدادا للفلسفة الهيغلية بما أنّهم لم يتخلوا عن ميدان الفلسفة. فبعد أن كتب شتراوس «حياة المسيح» و«أصول المعتقد»، جعل الفلسفة مبتذلة، وكتب التاريخ الدّيني على منوال رينان لا غير. أمّا باور فلم يوفّق في شيء عدا في ميدان تاريخ أصل المسيحية، لكن يحق أن يقال أن ذلك عمل هام. أمّا ستيرنار، فقد ظلّ أمرا غريبا حتّى بعد أن خلط باكونين ببرودون وبعد أن سمّي ذلك الخلط «فوضوية». كان فيورباخ وحده نابغة كفيلسوف. إلاّ أنّ الفلسفة - علم العلوم المزعوم الذّي يفوق كافة العلوم الخاصّة والذّي يؤلّف بينها - لم تظل فحسب، بالنّسبة له، حدّا يتعذّر تجاوزه وخيمة محرّمة[3] بل، فوق ذلك، توقّف فيورباخ في الطّريق بما أنّه فيلسوف. فكان ماديّا من تحت ومثاليا من فوق. فهو لم يتمكّن من تجاوز هيغل في نقده له؛ إذ رفض فلسفته بسذاجة مدّعيا أنّه يتعذّر استعمالها، في حين أنّه لم يحقّق هو نفسه شيئا إيجابيا بالمقارنة إلى الثّراء الموسوعي للمذهب الهيغلي؛ فلم يحقّق سوى دين الحبّ، الدّين المتكلّف، وأخلاقا تافهة وعاجزة.

إلاّ أنّه نشأ منزع آخر من تفكّك المدرسة الهيغليّة. إنّه المنزع الوحيد الذّي أثمر حقّا. وهو ينتسب أساسا إلى ماركس[4].

---

[3]يضرب اليهود في عيد المظال خياما من ورق الشجر يقيمون فيها عدة أيام تذكارا من عبودية مصر.

[4]واسمحوا لي هنا أن أقوم بتوضيح خاص. لقد وقعت الإشارة منذ عهد قريب وفي مناسبات مختلفة إلى مساهمتي في تكوين هذه النظرية. ولهذا السبب ليس في وسعي أن أستغني عن التعرض باختصار إلى الاعتبارات التّي توضح هذه النقطة. وليس في وسعي، من جهتي، أن أنكر أني ساهمت إلى حد معين في تكوين النظرية وخاصّة في تطويرها

لقد حدثت القطيعة مع فلسفة هيغل هنا أيضا بالرجوع إلى وجهة النظر المادية. وذلك يعني أنّنا عزمنا على تصوّر العالم الحقيقي -الطبيعة والتاريخ- كما يظهر بالنّسبة لكل من يتناوله بالدرس بمعزل عن الميولات المثالية المسبقة. إنّنا عزمنا على التخلّي، بلا شفقة، عن كلّ ميل مثالي يستحيل التوفيق بينه وبين الوقائع التّي تعتبر من خلال علاقاتها ببعضها بعضا لا من خلال علاقاتها الخيالية. وفي الحقيقة، لا تعني المادية شيئا آخر. إلاّ أنّه للمرّة الأولى يقع الاهتمام بالتصوّر المادي للعالم وتطبيقه بأسلوب منطقي على الميادين التّي تعنى بها المعرفة - على الأقلّ في الخطوط الكبرى.

لم نكتف بالتخلّي عن فلسفة هيغل، بل على خلاف ذلك، انطلقنا من جانبها الثّوري الذّي تعرّضنا إليه آنفا من المنهج الجدلي. إلاّ أنّه يتعذّر استعمال هذا المنهج في شكله الهيغلي. ففي فلسفة هيغل، الجدليّةُ هي «الفكرة» التّي تتطوّر بذاتها. ولا توجد «الفكرة» المطلقة منذ الأزل فحسب -دون أن نعلم أين توجد- بل هي كذلك روح مجموع العالم القائم الذات الحقيقية النابضة بالحياة. إنّها تتطوّر لتحقّق صيرورتها عبر كافة المراحل التمهيدية التّي تناولها كتاب «المنطق» بالدرس بإسهاب. والتّي تكون كلها متضمنة فيها. ثمّ إنّ «الفكرة» المطلقة «تغترب» عندما تتحوّل إلى طبيعة حيث أنّها تمرّ بتطوّر جديد دون أن تعي بذاتها وهي لابسة قناع الضرورة الطبيعية. وفي النّهاية تستعيد وعيها بذاتها من خلال الإنسان. ويتحقّق وعيها بذاتها ويرتقي بدوره في التّاريخ إلى أن تحقّق «الفكرة» المطلقة، أخيرا، صيرورتها من

وذلك قبل التعاون مع ماركس وخلاله لمدة أربعين سنة. إلا أن ماركس هو الذّي أتى بحل الأفكار الرئيسية الأساسية، خاصّة في الميدان الاقتصادي والتاريخي، وهو الذّي أعطاها صياغتها النهائية والدقيقة. إنّ ما ساهمت به في تكوين النظرية وتطويرها — باستثناء بعض الفروع الخاصّة، على أقصى تقدير — كان في استطاعة ماركس أن يقوم به دون مساعدتي. غير أنّه ليس في استطاعتي أن أنجز ما أنجز ماركس. إنه يتجاوزنا جميعا. كان أشدّ تبصّرا وأبعد نظرا منّا جميعا. وكانت الأمور تتضح له بأكثر سرعة منّا جميعا. كان ماركس نابغة، أمّا نحن، فكنّا موهوبين لا غير. ولولاه لكانت النظرية بعيدة كلّ البعد عمّا هي عليه الآن. وبهذا فإنّه يحقّ أن تحمل اسمه. (إنجلز)

جديد تماما في فلسفة هيغل. وفي فلسفة هيغل، ليس التطوّر الجدلي الذّي يتجلّى في الطبيعة والتاريخ -أي التسلسل العليّ للتطوّر من الأدنى إلى الأعلى، هذا التطوّر الذّي يفرض نفسه على كلّ الحركات المتعرّجة والرّجوع الآني إلى الوراء- سوى نسخ لحركة »الفكرة« المستقلّة والمتواصلة منذ الأزل، دون أن نعلم أين، ولكن، وعلى أي حال، بمعزل عن كلّ دماغ إنساني مفكّر. لقد كان الأمر يتعلّق باستبعاد هذا التّحويل الإيديولوجي. فتصوّرنا من جديد أفكار أدمغتنا من وجهة نظر ماديّة، بمثابة الانعكاسات للأشياء بدلا من اعتبار الأشياء الحقيقية بمثابة انعكاسات لدرجة من درجات »الفكرة« المطلقة. وبهذا تقتصر الجدلية على معرفة القوانين العامة للحركة سواء قوانين العالم الخارجي أو قوانين الفكر الإنساني -وفي الواقع هما مجموعتان من القوانين المتجانسة لكن يختلف عن بعضها عن البعض الآخر باختلاف كيفية التعبير عنها. بحيث يتسنّى للفكر البشري أن يطبّقها عن وعي بينما مازالت تشقّ طريقها في الطبيعة وكذلك في أكبر جزء من التاريخ الإنساني، إلى حدّ الآن، عن غير وعي، في شكل ضرورة خارجية، ضمن سلسلة غير متناهية من المصادفات الظاهرة. إلاّ أنّه لم تعد جدليّة الأفكار، في نفس الوقت، سوى مجرّد انعكاس واع للحركة الجدلية للعالم الحقيقي وبهذا وقع قلب الجدليّة الهيغلية تماما، أو بالأحرى: «كانت ترتكز على رأسها فأعدناها من جديد على قدميها»[5]. ولم يقع اكتشاف هذه الجدلية المادية من جديد من قبلنا فحسب -هذه الجدلية التّي أصبحت منذ سنوات خير أداة عمل بالنّسبة لنا وسلاحنا الأكثر حدّة- بل، وفضلا عن ذلك، إنّ ما يجدر ملاحظته هو أنّه اكتشفها عامل ألماني يدعى جوزيف ديتزغن بمعزل عنّا وعن هيغل نفسه. إلاّ أنّنا استعدنا، من هنا، الجانب الثّوري من فلسفة هيغل وخلّصناه في ذات الوقت من البهرجة المثالية الذّي حال دون تطبيقه المنطقي لدى هيغل. إنّ الفكرة الأساسية التّي مفادها أنّه يجب اعتبار العالم نظام أشياء مكتملة بل نظام مسارات إذ أنّ الأشياء التّي تبدو مستقرّة -كما هو الحال بالنّسبة لانعكاساتها الذهنية في أدمغتنا، أي التصوّرات- تتطوّر وتزول عندما تمرّ بالتغير غير المنقطع الذّي يولد من خلاله تطوّر تدريجي رغم كلّ المصادفات الظاهرة والرجوع الآني إلى الوراء - وقد رسبت هذه الفكرة الرئيسية الوعي المشترك بعمق شديد بحيث لم تلق بعد، في شكلها

[5] هذه عبارة ذكرها ماركس في ملحق تمهيد الطبعة الألمانية الثانية لكتابه رأس المال.

العام هذا، معارضين، تقريبا. غير أنّه يوجد اختلاف بين الاعتراف بها قولا وتطبيقها، في الواقع، تفصيلا. إذ أنّنا نعي دوما بأنّ أيّة معرفة مكتسبة محدودة حتما وأنّها مرتبطة بظروف اكتسابها. ولم نعد نلزم أنفسنا بالتناقض بين الصواب والخطأ، والخير والشرّ، والمماثل والمغاير، والضروري والعرضي، وهي تناقضات يتعذّر اختزالها بالنّسبة للميتافيزيقا القديمة التّي ما زالت رائجة. وإنّنا نعلم أنّ هذه التّناقضات ليس لها إلاّ قيمة نسبية، وأنّ ما يعدّ الآن صدقا يتضمّن جانبا من الخطأ لا نتبينه ويتجلّى فيما بعد، مثلما يحوي ما يعدّ حاليا خطأ جانبا من الصدق الذّي بفضله تسنّى اعتباره صدقا، سابقا. وإنّنا نعلم أنّ ما نعتبره ضروريا مركّب من مصادفات خالصة، وأنّ المصادفة المزعومة هي الشكل الذّي تستتر به - وهلمّ جرّا.

إنّ المنهج القديم في البحث والتفكير الذّي يسمّيه هيغل منهجا «ميتافيزيقيا»، -هذا المنهج الذّي كان يشتغل بالأحرى بدراسة الأشياء التّي تعتبر مثابة الموضوعات الثابتة المعطاة، والذّي ما زالت مخلّفاته تتسلّط على الأذهان- وقع آنذاك تبريره تاريخيّا. وكان ينبغي على المرء أن يدرس الأشياء أوّلا قبل أن تتسنّى له دراسة المسارات. وكان ينبغي على المرء أن معرفة ماهية هذا الشيء أو ذاك أوّلا قبل أن يتسنّى له مشاهدة التغيّرات التّي تحدث داخلها. وهكذا كان الأمر بالنّسبة لعلم الطبيعة. لقد تولّدت الميتافيزيقا القديمة التّي اعتبرت الأشياء وكأنّها صنعت نهائيّا، عن علم الطبيعة الذّي يدرس الجماد والأحياء مع اعتبارها أشياء صنعت نهائيّا. إلاّ أنّه عندما تطوّرت هذه الدّراسة إلى حدّ أن أصبح التقدّم الحاسم ممكنا أي الانتقال إلى الدراسة النظامية للتغيرات التّي تحدث داخل الأشياء في الطبيعة نفسها، حانت آنذاك ساعة الميتافيزيقا الأخيرة في الميدان الفلسفي أيضا. وفعلا، إن كان علم الطبيعة إلى نهاية القرن الأخير خاصّة علما يجمع الوقائع ويدرس أشياء مكتملة، ففي عصرنا اصبح أساسا علما يصنف الوقائع ويدرس المسارات وأصل هذه الأشياء وتطوّرها والتسلسل الذّي يجعل من هذه المسارات الطبيعية كلا عظيما. فالفزيولوجيا التّي تدرس الظواهر العضوية النباتية والحيوانية، وعلم الأجنة الذّي يدرس تطوّر كلّ عضوي من الجنين إلى النضج، والجيولوجيا التّي تدرس التكون التدريجي لسطح الأرض، كلها وليدة عصرنا.

إلا أن هناك، خاصّة، ثلاثة اكتشافات كبرى جعلت معرفتنا بتسلسل المسارات الطبيعية تتطوّر بسرعة: أولا، اكتشاف الخلية مع اعتبارها وحدة تتطوّر كلّ العضوية النباتية والحيوانية انطلاقا منها عن طريق التكاثر والتخلق، وبالتالي، لم يقع الإقرار بأن تطوّر كافة

العضويات الراقية ونموها يتمان وفقا لقانون عام وحيد فحسب، بل إن الطاقة التحولية للخلية تعين أيضا المسلك الذّي يجعل العضويات قادرة على تغيير نوعها، ومن هنا، قادرة على التطوّر الذّي لن يكون مجرد تطوّر فردي. ثانيا: اكتشاف تحول الطاقة الذّي أثبت لنا أن كافة القوى المفترضة التّي تعمل عملها في الطبيعة غير العضوية قبل كلّ شيء، القوة الميكانيكية ومتممتها الطاقة المسماة طاقة الوضع، والحرارة، والإشعاع (الضوء أو الحرارة المشعة)، والكهرباء، والمغنطيس، والطاقة الكيماوية، تمثل كذلك مظاهر مختلفة للحركة العامة تتحول من واحدة إلى أخرى وفقا لبعض العلاقات الكمية بحيث انه حالما تزول كمية معينة من إحدى هذه القوى، تظهر من جديد كمية معينة من واحدة أخرى. وهكذا فان كلّ حركة الطبيعة تنحصر في هذا المسار غير المنقطع من تغير القوى من شكل إلى آخر. وأخيرا: البرهنة المجملة التّي تمت لأول مرة على يد داروين، هذه البرهنة على أن كافة المنتجات الطبيعية التّي تحيط منا حاليا، بما فيها البشر، نتاج لمسار طويل من التطوّر انطلاقا من عدد ضئيل من الجرثوميات وحيدة الخلية في الأصل، وأنّ هذه الأخيرة نشأت بدورها عن وذفة أو مادة شبه زلالية متكونة بطريقة كيماوية.

وبفضل الاكتشافات الكبرى الثلاثة هذه والتقدم الآخر الهائل لعلم الطبيعة، أصبحنا اليوم قادرين على إثبات لا فحسب ارتباط الظواهر الطبيعية في مختلف الميادين كلّ على حدة، وحسب الخطوط الكبرى، بل وكذلك اتصال مختلف الميادين ببعضها بعضا. وهكذا أصبحنا قادرين على تقديم صورة مجملة لتسلسل ظواهر الطبيعة في شكل نظامي تقريبا بواسطة الوقائع التّي يقدمها علم الطبيعة التجريبي نفسه. وفي ما مضى، كانت مهمة ما يسمى بفلسفة الطبيعة أن تقدم الصورة المجملة هذه. إنها لم تقدر على ذلك إلا عن طريق استبدال العلاقات الحقيقية، التّي ما زالت آنذاك مجهولة، بعلاقات خيالية ووهمية، إذ أنها أكملت الوقائع الناقصة بالأفكار، ولم تسد الفجوات الموجودة في الواقع إلاّ بصورة خيالية. ولما توخت هذا الأسلوب، حصلت على عدة أفكار مبتكرة، وتوقعت عدة اكتشافات لاحقة. إلا أنها أنتجت كذلك كثيرا من الحماقات بما أنّه لا يمكن أن يكون الأمر بعكس هذا. واليوم حيث يكفي أن نؤول نتائج دراسة الطبيعة جدليا، أي من وجهة الترابط الخاص بها لكي نصل إلى »نظام الطبيعة« الذّي يرتضيه عصرنا، وحيث يفرض الطابع الجدلي نفسه حتّى على أدمغة العلماء الذّين تكوّنوا في المدرسة الميتافيزيقية، سواء أحبوا أم كرهوا، اليوم تم إبعاد فلسفة

الطبيعة نهائيا. ولا تعد كلّ محاولة لإحيائها زائدة فحسب، بل تعد تراجعا. إلاّ أن ما يحق بالنّسبة للطبيعة، التّي تعتبر أيضا بسبب ذلك مسار تطوّر تاريخي، يحق أيضا بالنّسبة لتاريخ المجتمع في كافة فروعه ولمجموع العلوم التّي تبحث الأمور الإنسانية (والإلهيّة). وفي هذا الصّدد أيضا، يتمثل قوام فلسفة التاريخ، والقانون، والدّين، وغيرها، في استبدال التسلسل الحقيقي للأحداث - هذا التسلسل الذّي ينبغي إثباته - بالتسلسل الذّي اختلقه دماغ الفيلسوف، وفي تصور التاريخ في جملته وفي مختلف أجزائه على السواء، كتحقيق تدريجي للأفكار: طبعا، إنها دوما الأفكار التّي يفضلها الفيلسوف لا غير. وهكذا، بذل التاريخ ما في وسعه بلا وعي ولكن بالضّرورة لإدراك هدف معين محدد قبليا، ويتمثل، على سبيل المثال، في نظر هيغل، في تحقيق »فكرته« المطلقة، ويمثل السير المحتوم نحو هذه »الفكرة« المطلقة الترابط الدّاخلي للأحداث التاريخية. وهكذا أُستبدل الترابط الحقيقي الذّي ما زال غير معروف بعناية إلهية خفية جديدة، - غير واعية أو أنها أخذت تعي شيئا فشيئا بذاتها. ومن ثم يتعلق الأمر، في هذا الصدد، مثلما هو الحال بالنّسبة لميدان الطبيعة، باستبعاد هذا التسلسل المفتعل والمصطنع مع إبراز التسلسل الحقيقي. وينحصر الأمر، في نهاية المطاف، في اكتشاف القوانين العامة للحركة، هذه القوانين التّي تفرض نفسها في تاريخ المجتمعات الإنسانية بمثابة القوانين السائدة.

والحالة هذه، يتبين أن تاريخ تطوّر المجتمع مغاير أساسا، من ناحية معينة، لتاريخ الطبيعة. ففي الطبيعة، - ولو تركنا جانبا التأثير الذّي يمارسه البشر عليها، - ليست العوامل التّي تؤثّر في بعضها إلاّ عوامل غير واعية وعمياء، يتجلى القانون العام من خلال تفاعلها المتغير. ولا يحدث شيء مما يحدث، - سواء تعلّق الأمر بالمصادفات الظاهرة التّي لا تحصى والمرئية أو النتائج النهائية التّي تثبت وجود قانون ضمن هذه المصادفات، - على أنه هدف واع ومراد. وبالمقابل، وفي تاريخ المجتمع، فان هؤلاء الذّين يعملون ليسوا إلا البشر الواعين والذين يعملون عن تبصر أو بدافع الرغبة ويسعون وراء أهداف محددة. لا شيء يحدث بغير قصد واع وغاية منشودة. إلا أن هذا التباين، مهما كان هاما بالنّسبة للبحث التاريخي، وخاصّة بحث العصور والأحداث كلّ على حدة، لا يمكنه أن يغير في شيء تلك الحقيقة التّي مفادها أن مجرى التاريخ يخضع لقوانين عامّة داخلية، بما أنّ الصدفة، هنا أيضا، تسود من الظاهر، بصورة عامة، رغم الأهداف التّي يتبعها كافة الأفراد عن وعي. وقلّ ما يتحقق الهدف الذّي

أزمع البشر على تحقيقه. وفي معظم الحالات، تتشابك الأهداف العديدة المتبعة وتتناقض: فإمّا أن تكون هي نفسها غير قابلة للتحقيق مسبّقا أو أنّ وسائل تحقيقها ما زالت غير كافية وهكذا تخلق الصراعات بين الرغبات والأعمال الفردية التّي لا تحصى، في الميدان التاريخي، وضعا مماثلا تماما للوضع السائد في الطبيعة غير الواعية. إن أهداف الأعمال تُطلب لكن النتائج التّي تنتجها بالفعل هذه الأعمال لا تُطلب. وإن بدت النتائج، في أوّل الأمر، مطابقة، رغم كلّ شيء، للهدف المتّبع، فان نتائجها تكون في النّهاية مغايرة تماما للنتائج المطلوبة.

وبهذا يبدو كذلك أنّ الصدفة تسود بالجملة الأحداث التاريخية. غير أنّ الصدفة التّي تبدو سائدة من الظاهر، تخضع دوما للقوانين الداخلية الخفية بحيث لا يتعلق الأمر إلا باكتشافها.

يصنع البشر تاريخهم مهما كان المجرى الذّي يتخذه، حينما يسعى كلّ وراء غاياته الخاصّة التّي يقصدها عن وعي. وعلى وجه التحديد، يتمثل التاريخ في حصيلة الارادات المتعددة التّي تعمل عملها في اتجاهات متباينة وتأثيراتها المتنوعة على العالم الخارجي. وإذا، المهم، هنا أيضا، هو ما يريده الأفراد الكثيرون. فالرغبة أو التفكير هو الذّي يعين الإرادة. إلا أن العوامل التّي تعين بدورها الرغبة أو التفكير مباشرة تكون متنوّعة. وقد تكون إما موضوعات خارجية أو حوافز ذات خاصية روحية: الطموح، و »الشغف بالحقيقة والعدل« واحتقار النفس، أو كذلك كافة ضروب النزوات الفردية الخالصة. ولكن اتّضح لنا من جهة أنّ الارادات الفردية المتعددة التّي تعمل عملها في التاريخ تكون لها في معظمها نتائج متباينة كليا مع النتائج التّي نقصدها - وكثيرا ما تكون متناقضة معها رأسا، - وبالتالي لا تكون لدوافع هذه الارادات كذلك سوى مكانة ثانوية بالنّسبة للنتيجة النهائية. ومن جهة أخرى، يمكن أن نتساءل أيضا عن القوى المحركة الخفية التّي توجد بدورها وراء هذه الحوافز، ونتساءل عن الأسباب التاريخية التّي توجد في أدمغة البشر الذّين يعملون في شكل الدوافع هذه.

لم تثر المادية القديمة هذه القضيّة أبدا. ولهذا السبب كان تصورها للتاريخ تصورا ذرائعيا أساسا إن اعتبرنا بالإجمال أنّ لديها تصورا للتاريخ. إنها تحكم على كلّ شيء بحسب دوافع الفعل، وتقسم البشر الذّين يمارسون عملا تاريخيا إلى أناس يتّسمون بالرفعة وأناس يتّسمون بالدّناءة، وتقرّ من بعد وبانتظام بأنّ الناس الذّين يتّسمون بالرفعة هم المخدوعون وأنّ الناس الذّين يتّسمون بالدناءة هم الغالبون. واستنتجت المادية القديمة أنّنا لا نجني فائدة كبيرة من دراسة التاريخ. وفي نظرنا خانت المادية القديمة نفسها في الميدان التاريخي لأنها تخلط بين

العلل القصوى والقوى المحركة المثالية التّي تؤثر في ميدان التاريخ بدلا من أن تبحث عمّا يوجد خلفها وتبحث عن القوى المحرّكة لهذه القوى المحرّكة. ولا يتمثل عدم الاتّساق في التسليم بالقوى المحركة الرّوحية بل في عدم الارتقاء حتّى الأسباب التّي تحددها. وبالمقابل، تقر فلسفة التاريخ - مثلما عرضها هيغل خاصّة – بأنّ الدوافع الظاهرة وكذلك الدوافع التّي تعين، حقيقة، أعمال البشر في التاريخ، ليست أبدا العلل القصوى للأحداث التاريخية. وهي تقرّ كذلك بوجود قوى أخرى محدّدة خلف هذه الدوافع بحيث يتعلق الأمر، على وجه التحديد، بالبحث عن هذه القوى. إلا أنّ فلسفة التاريخ لا تبحث عنها في التّاريخ نفسه بل تجيء بها، بالأحرى، من الخارج ومن الإيديولوجية الفلسفيّة، إلى التاريخ. فبدلا من تفسير تاريخ اليونان القديم انطلاقا من تسلسله الداخلي الخاص، يثبت هيغل، على سبيل المثال، أنّ هذا التاريخ ليس إلاّ تكوّن »أشكال الفردية الجميلة« وتحقيق »الأثر الفنّي« بما هو أثر فني. وقد تحدث هيغل عن عدة أشياء حسنة وبعيدة الغور بخصوص اليونانيين، غير أنّه لا يمكننا اليوم الاكتفاء بهذا الشرح الذّي ليس هو إلاّ أسلوب تعبير لا أكثر.

فان تعلق الأمر، بالتالي، بالبحث عن القوى المحركة التّي توجد - بوعي أو بلا وعي، ومن المرجح غالبا، بلا وعي - خلف دوافع الأعمال التاريخية للبشر، فانه لا يمكن أن يتعلق الأمر ببواعث الأفراد، مهما بلغت رفعتهم، بقدر ما يتعلق الأمر بهؤلاء الذّين يسيّرون الجماهير الكبيرة والشعوب بأسرها، والطبقات بأسرها، بدورها، بالنّسبة لكل شعب، وبقدر ما يتعلق الأمر كذلك بالأسباب التّي تدفعهم لا إلى الهيجان العابر والعاطفة التّي تضمحل بسرعة بل إلى عمل دائم يؤدّي إلى تحول تاريخي كبير. إنّ تبيان العلل المحركة التّي تنعكس، هنا، بصورة واضحة أو غامضة، مباشرة أو في شكل إيديولوجي وحتّى متألّه، في ذهن الجماهير العاملة ورؤسائهم - الذّين نسميهم عظماء، - في شكل دوافع واعية، - ذلك هو المسلك الوحيد الذّي يمكّننا من شقّ طريقنا نحو القوانين التّي تسود التاريخ في جملته بالنّسبة لعصور متباينة وفي بلدان متباينة. إنّ كلّ ما يسير البشر لا بد أن يمر بالضرورة بأدمغتهم ولكن كثيرا ما يكون تشكله في الدماغ تابعا للظروف. ولم يكن العمال أبدا متصالحين مع الآلية الرأسمالية منذ أن عدلوا عن تحطيم الآلات بلا قيد ولا شرط مثلما فعلوا ذلك ثانية في سنة 1848 في ريناني.

ولكن، وان كان البحث عن العلل المحركة للتاريخ محالا، تقريبا، في العصور المتقدمة، - بسبب تشابك العلاقات ونتائجها، ولكونها كانت محجوبة، - فان عصرنا بسط هذه الارتباطات إلى حدّ أنه تسنى للمرء حل المعضلة. فمنذ أن سادت الصناعة الكبرى أي منذ اتفاقيات السلم لسنة 1815 على الأقل، لم يعد يخفى على أحد أنّ الصراع السّياسي يدور في إنكلترا حول الطموح إلى السيطرة بالنّسبة لطبقتين: الأرستقراطية العقارية والبرجوازيّة. أما في فرنسا، فقد أصبح المرء يعي بنفس الواقعة مع عودة البوربون. لقد أشار مؤرخو عصر الإصلاح، أمثال تياري وقيزو وميني وتيار، إلى هذه العودة في كلّ مكان واعتبروها بمثابة العنصر الجوهري الذّي يساعد على فهم تاريخ فرنسا بأسره منذ العصر الوسيط. ومنذ سنة 1830 أُعتبرت الطبقة العمّالية، البروليتاريا، طرفا ثالثا في الصراع من أجل السلطة في هذين البلدين. لقد وقع تبسيط الوضع إلى حدّ أنه ينبغي غض الطرف إراديا لكي لا تتبين للمرء القوّة المحركة للتاريخ الحديث ضمن الصراع بين هذه الطبقات الكبيرة الثلاث وتناقض مصالحها - على الأقل، في البلدين الأكثر تقدما.

ولكن كيف تكونت هذه الطبقات؟ فإن أمكن أيضا أن نعزو من أول وهلة أصل الملكية الإقطاعية الكبيرة والقريبة العهد - في البداية على الأقل - إلى الأسباب السّياسية والتملك عن طريق العنف، فذلك مما لم يعد ممكنا بالنّسبة للبرجوازيّة والبروليتاريا. وهنا، يتراءى لنا بجلاء وبصورة ملموسة أنّ أصل الطبقتين الكبيرتين وتطوّرهما متولدان عن أسباب اقتصادية لا غير. ويتضح تماما أيضا بخصوص الصراع بين الملكية العقارية والبرجوازيّة بقدر ما يكون بالنّسبة للصراع بين البرجوازيّة والبروليتاريا أنّ الأمر تعلق أولا بالمصالح الاقتصادية بحيث لا تصلح السلطة السّياسية إلا كمجرد وسيلة لتحقيقها. لقد تشكلت كلّ من البرجوازيّة والبروليتاريا على إثر تحول في الظروف الاقتصادية، وبالأحرى، على إثر تحول في نمط الإنتاج. إنّ الانتقال أولا من النظام الحرفي إلى المانوفكتورة، ثم من المانوفكتورة إلى الصناعة الكبرى التّي تستعمل الآلات والبخار، هو الذّي طور هاتين الطبقتين. وفي مرحلة معينة من هذا التطوّر، غدت قوى الإنتاج الجديدة المستعملة من قبل البرجوازيّة - وفي المقام الأول تقسيم العمل وتجميع عدد وفير من العمال المتشتتين في مانوفكتورة واحدة - وكذلك شروط التبادل وحاجاته التّي أنتجتها هذه القوى، متناقضة مع نظام الإنتاج القائم الذّي أورثه التاريخ وأقره القانون، أي متناقضة مع الامتيازات الحرفية والامتيازات

الشخصية والمحلية التّي لا تحصى (وهي التّي كانت تمثل كذلك عقبات كثيرة بالنّسبة للفئات المحرومة منها) في المجتمع الإقطاعي. وقد تصادمت القوى المنتجة التّي تمثلها البرجوازيّة مع نظام الإنتاج الذّي يمثله المالكون العقاريون الإقطاعيون ورؤساء الحرفة. إننا نعرف النتيجة. فقد تحطمت القيود الإقطاعية، تدريجيا في إنكلترا، ودفعة واحدة في فرنسا. أما في ألمانيا، فلم يتحقق ذلك نهائيا. ولكن الصناعة الكبرى كذلك دخلت الآن في صدام مع نظام الإنتاج البرجوازي الذّي حلّ محل النمط الإقطاعي، مثلما دخلت المانوفكتورة، في مرحلة معينة من التطوّر، في صدام مع نمط الإنتاج الإقطاعي. وبما أن الصناعة الكبرى أصبحت مقيدة بهذا النظام والأطر الضيقة لنمط الإنتاج الرأسمالي، فقد تسببت من ناحية في تحويل مجموعة كبيرة من الشعب بأسره إلى عمال يتفاقم عددهم باستمرار. ومن ناحية أخرى تفاقم كميّة المنتجات التّي يستحيل ترويجها. ففائض الإنتاج وبؤس الجماهير كلاهما سبب ونتيجة الواحد بالنّسبة للآخر. ذلك هو التناقض العبثي الذّي يفضي إلى هذا النظام الذّي يتطلب حتما تحرير القوى المنتجة بتغيير نمط الإنتاج.

لقد ثبت إذن - في التاريخ الحديث على الأقل - أنّ كلّ الصراعات السّياسية هي صراعات طبقية، وأنّ كافة الصراعات الطبقية التحررية تدور في آخر المطاف حول التحرر الاقتصادي رغم شكلها السّياسي بالضرورة، ذلك أنّ كلّ صراع طبقي صراع سياسي. وبالتالي تمثل الدولة، أي النظام السّياسي، هنا على الأقل، العنصر الثانوي، أمّا المجتمع المدني، أي ميدان العلاقات الاقتصادية فهو يمثل العنصر الحاسم. وقد كان التفسير القديم والتقليدي الذّي كرسه هيغل نفسه أيضا يعتبر الدولة العنصر المحدد، أمّا المجتمع المدني فهو العنصر المحدد عن طريق العنصر الأول. وهكذا يبدو الأمر من الظاهر. ولكن كما أنّ سائر القوى المحركة لأعمال الإنسان المنعزل تخضع إلى دماغه بالضرورة وتتحول إلى دوافع إرادته لكي تدفعه هذه القوى إلى العمل، كذلك لا بد أن تخضع سائر مقتضيات المجتمع المدني - مهما كانت الطبقة الحاكمة - إلى إرادة الدولة لكي تفرض إرادة الدولة نفسها عالميا في شكل قوانين. ذلك هو الجانب الشكلي للقضيّة أي الجانب الذّي يفهم من تلقاه نفسه. وتنحصر القضيّة في تحديد محتوى هذه الإرادة الصورية الخالصة - سواء كانت إرادة الفرد أو إرادة الدولة - ومصدر هذا المحتوى والسبب الذّي يجعل المرء يرغب في الشيء الفلاني لا في شيء آخر. فلو بحثنا عن هذا السبب لتبين لنا أنّ إرادة الدولة، في التاريخ الحديث، محددة، على

العموم، عن طريق حاجات المجتمع المدني المتغيرة وعن طريق سيطرة طبقة أو أخرى، وفي آخر المطاف، عن طريق تطوّر القوى المنتجة وعلاقات التبادل.

ولكن إن لم تعد الدولة الآن وفي عصرنا، مع ما لدينا من وسائل إنتاج واتصال هائلة، تمثل ميدانا مستقلا يكون تطوّره مستقلا، وبالمقابل، إن كان وجودها وكذلك تطوّرها، يعلّل بالظروف الاقتصادية للمجتمع، فمن باب أولى يصح ذلك بالنّسبة للعصور السابقة حيث لم يكن إنتاج الحياة المادية للبشر يتصرف بهذه الموارد الثمينة، وحيث كان، بالتالي، من المفروض أن يتزايد تأثير الحاجة إلى هذا الإنتاج على البشر. وفي الواقع، إن لم تكن الدولة إلى حدّ الآن وفي عصر الصناعة الكبرى والسكك الحديدية سوى انعكاس مكثف للحاجات الاقتصادية للطبقة المسيطرة على الإنتاج، فمن المؤكد أن تمثل الدولة هذا الانعكاس في عصر يضطر فيه كلّ جيل بشري إلى تكريس جزء كبير من حياته كلها لإشباع حاجاته المادية ويكون،بالتالي، في تبعية للدولة أكثر منا حاليا. إنّ دراسة تاريخ العصور الماضية تثبت ذلك بأكثر مما يكفي، حالما تهتم هذه الدراسة بهذا الجانب من الأمور. غير أنّه لا يمكن طبعا أن نتناول بالدرس هذا الجانب هنا.

وإن كانت الظروف الاقتصادية تعين الدولة والقانون العام فان هذا يكون، طبعا، شأن القانون المدني أيضا، هذا القانون الذّي لا يعمل، في الأساس، إلا على إقرار الروابط الاقتصادية العادية التّي توجد بين الأفراد، في الظروف المعطاة. إلا أنّ الكيفية التّي يقع بها إقرار هذه الروابط تتجلى من خلال الأساليب الشديدة التنوع. فيمكن، إجمالا، إبقاء أشكال القانون الإقطاعي مع إعطائها محتوى برجوازيا بل إعطاء لفظة إقطاعي معنى برجوازيا رأسا، بطريقة تلائم التطوّر القومي، مثلما حدث ذلك في إنكلترا. إلاّ أنه يمكن أيضا، كما هو الشأن بالنّسبة لبقية أوروبا الغربية، الاعتماد على القانون العالمي الأول للمجتمع المنتج للبضائع، القانون الروماني مع ما تمثله - بدقة لا تضاهى - كافة الروابط القانونية الرئيسية بين مجرد ملاكي البضائع (المشتري والبائع، الدائن والمدين، والعقد، والالتزام، الخ). وهكذا يمكن أن نجعل من هذا القانون قانونا يتلاءم مع المجتمع (القانون العام) عن طريق الممارسة القانونية لا غير، أو أن ننقحه بواسطة رجال القانون الذّين يدعون التبصر والأخلاقية ونجعل منه مجموعة قانونية منفصلة توافق هذا الوضع الاجتماعي. وفي هذه الظروف تكون هذه المجموعة رديئة حتّى من وجهة النظر القانونية (قانون بروسي). غير أنه يمكن أيضا، بعد ثورة برجوازيّة كبيرة،

سنّ مجموعة قانونية بالنّسبة للمجتمع البرجوازي بالاعتماد على وجه التحديد - على القانون الروماني بحيث تكون هذه المجموعة القانونية كلاسيكية بقدر ما يكون القانون المدني الفرنسي. وإن صحّ القول، حينئذ، بأنّ معايير القانون البرجوازي ليست إلا التعبير القانوني عن ظروف العيش الاقتصادية للمجتمع، فان هذا التعبير قد يكون جيّدا أو رديئا، وهذا يتوقف على الظروف.

وتنكشف الدولة بمثابة القوة الإيديولوجية الأولى التّي تفرض نفسها على الإنسان. فالمجتمع، صنع لنفسه جهازا بقصد الدفاع عن مصالحه المشتركة ضد الهجمات الداخلية والخارجية. وهذا الجهاز هو سلطة الدولة. وما كاد يولد هذا الجهاز حتّى جعل من نفسه جهازا مستقلا عن المجتمع وذلك بقدر ما يصير - بالإضافة إلى ذلك - جهازا بيد طبقة معينة ويثبت سيطرة هذه الطبقة. لقد يغدو الصراع بين الطبقة المضطهَدة والطبقة المسيطرة صراعا سياسيا بالضرورة، أي صراعا موجّها، أوّلا ضدّ السيطرة السّياسية لهذه الطبقة. أمّا الوعي بارتباط هذا الصراع السّياسي بقاعدته الاقتصادية فقد يتلاشى بل يضمحل تماما. إلا أنّ الواقعة تحدث دوما، تقريبا، في نظر المؤرخين، حتّى ولو لم يكن ذلك هو الشأن بالنّسبة لهؤلاء الذّين يخوضون هذا الصراع. والمؤرخ أبيان وحده، من بين كافة المصادر القديمة التّي تتعلق بالصراعات ضمن الجمهورية الرومانية، يبيّن لنا بوضوح وجلاء بأي شيء كان يتعلق الأمر في الواقع، أي أنّ الأمر كان يتعلق بالملكية العقارية.

غير أنّه حينما تصير الدولة قوة مستقلة بالنّسبة للمجتمع، تخلق بدورها إيديولوجية جديدة. وبالفعل، يطمس محترفو السياسة ومنظّرو القانون العام ورجال القانون الخاص، العلاقة بين الدولة والوقائع الاقتصادية. ومن الآن فصاعدا، لا بدّ أن يكون شكل القانون هو المهم، أمّا المحتوى الاقتصادي فهو لا شيء بما أنّه، في كلّ حالة خاصّة، يلزم الوقائع الاقتصادية أن تظهر بمظهر الدوافع القانونية لكي يقع تكريسها في شكل قوانين، وبما أنّه ينبغي كذلك، طبعا، اعتبار النظام القانوني القائم بأسره. وقد تقع دراسة القانون العام والقانون الخاص كميدانين مستقلين بحيث أنّ لكليهما تطوّرا تاريخيا خاصا مستقلا، وأنهما يفسحان المجال للعرض المنظم بل إنهما يتطلبان هذا العرض.

وتشكل الفلسفة والدّين الإيديولوجيات الأكثر تهذيبا، أي الإيديولوجيات التّي تبتعد أكثر من غيرها عن قاعدتها المادية الاقتصادية. وهنا، تصير الرابطة بين التصورات وظروفها

المادية أكثر تعقيدا واكثر غموضا عن طريق الحلقات المتوسطة. غير أنّ هذه الرابطة موجودة. لقد كانت الفلسفة التّي بعثت من جديد هي أيضا، منذ منتصف القرن الخامس عشر، وليدة المدن، أساسا، وبالتالي، وليدة البرجوازيّة مثلما كان الحال بالنّسبة للنهضة بأسرها، في ذلك العصر. ولم يكن محتواها، أساسا، سوى التعبير الفلسفي عن الأفكار التّي تنطبق على تطوّر البرجوازيّة الصغيرة والمتوسطة التّي صارت برجوازيّة كبيرة. لقد تجلى ذلك لدى الإنكليزيين والفرنسيين، في القرن الأخير، الذّين كانوا في معظمهم اقتصاديين بقدر ما كانوا فلاسفة. أمّا في ما يتعلق بمدرسة هيغل، فقد بيّنا ذلك آنفا.

غير أنّه علينا أن نركّز اهتمامنا قليلا على الدّين بما أنّه أبعد ما يكون البعد عن الحياة المادية ويبدو غريبا عنها. لقد نشأ الدّين، في عهد قديم جدّا، أي عهد الحياة في الغاب، عن التصورات الخاطئة لدى البشر الذّين يعيشون في الغاب، حول طبيعتهم الخاصّة والطبيعة الخارجية المحيطة بهم. إلاّ أنّ كلّ إيديولوجية، حالما تتكون، تتطوّر بالاستناد إلى عناصر التمثل المعطاة، وتستمر في إعدادها، وإلا فإنها لا تكون إيديولوجية أي الاهتمام بالأفكار التّي تعد بمثابة الكيان المستقل والذّي يتطوّر بكيفية مستقلة ويخضع إلى قوانينه الخاصّة لا غير. وان كانت ظروف الحياة المادية للبشر الذّين يجري في أدمغتهم هذا المسار الذهني، هي الظروف التّي تعين، في نهاية المطاف، تطوّر هذا المسار، فذلك ما لا يعون به بالضرورة، وإلاّ قد تنتهي كلّ إيديولوجية. إذا، تتطوّر هذه التصورات الدّينيّة البدائية التّي تكون غالبا مشتركة بالنّسبة لكل مجموعة من الشعوب المتقاربة، اثر انقسام هذه المجموعة بحسب طريقة خاصّة بكل شعب وتبعا لظروف الحياة التّي أورثها إيّاه التاريخ. أمّا بالنّسبة لمجموعات كاملة من الشعوب، خصوصا بالنّسبة للمجموعة الآرية (المجموعة الهندية الأوروبية)، فقد وقع إثبات هذا المسار بالتفصيل عن طريق علم الأساطير المقارن. وهكذا فان الآلهة التّي تكونت لدى كلّ شعب، كانت آلهة قومية لا تتجاوز سيطرتها حدود المقاطعة القومية التّي ينبغي عليها حمايتها بحيث أنّ هناك آلهة أخرى تمارس سيطرة، مسلما بها خارج الحدود. ولا يمكن لهاته الآلهة أن تبقى ضمن التصور إلاّ إذا ما بقيت المجموعة القومية ثم إنها تزول بزوالها. لقد كان زوال القوميات القديمة نتيجة لظهور الإمبراطورية الرومانية التّي ليس من الضروري أن نفحص، هنا، الظروف الاقتصادية لتكونها. فالآلهة القومية القديمة أصبحت مهجورة، حتّى الآلهة الرومانية التّي لا تصلح إلا داخل الحدود الضيقة لمدينة روما. وتجلت الحاجة إلى

إكمال الإمبراطورية العالمية بدين شامل من خلال المحاولات التّي تسعى إلى جعل روما تقبل كافة الآلهة الخارجية الجديرة ببعض الإجلال وإيجاد المعابد لها إلى جانب الآلهة الداخلية. إلاّ أنّه لا ينشأ دين جديد شامل على هذا النحو، أي بواسطة ثرثرات الإمبراطور. لقد سبق أن تكون الدّين الجديد الشامل، أي المسيحيّة، سرّا عن طريق خليط من اللاّهوت الشرقي الشّمولي، وخاصّة اللاّهوت اليهودي، ومن الفلسفة اليونانية المعمّمة وخاصّة الرّواقية. وينبغي، أوّلا، القيام بأبحاث مدقّقة لكي نطّلع على أصل المسيحيّة لأنّ الصورة الرسمية التّي بمقتضاها نقلت إلينا ليست إلاّ الصورة القي بمقتضاها أصبحت المسيحيّة دين الدولة ووقع تكييفها مع هذا الغرض على يد المجمع الدّيني في نيسي. إنّ هذا الحدث وحده وهو أن أصبحت المسيحيّة الدّين الرسميّ بعد نشأته بمائتين وخمسين سنة فقط يثبت أنها كانت الدّين الذّي ينطبق على ظروف العصر. فقد تحولت المسيحيّة، في العصر الوسيط، أثناء تطوّر الإقطاعية، إلى دين ينطبق على هذه الأخيرة مع الترتيب الإقطاعي الذّي ينطبق عليه. وحالما ظهرت البرجوازيّة، تطوّرت البدعة البروتستانتية بالمقابل إلى المذهب الكاثوليكي الإقطاعي في بداية الأمر في جنوب فرنسا لدي الألبيجوازيين، في عهد أوج الازدهار بالنّسبة لمدن هذه الجهة. ولقد ضمّ العصر الوسيط كافة الأشكال الإيديولوجية الأخرى إلى اللاّهوت، مثل الفلسفة والسياسة والقضاء، وجعل منها فروعا تابعة للأوّل. وهكذا أوجب العصر الوسيط على كلّ حركة اجتماعية أو سياسية أن يكون شكلها لاهوتيّا. وكان ينبغي جعل الجماهير التّي كانت أذهانهم تتغذى بالدّين قصرا يتصورون مصالحهم الخاصّة من خلال قناع ديني، لإحداث هيجان كبير. وانقسمت البدعة، عاجلا، إلى بدعة برجوازيّة معتدلة وبدعة عاميّة ثوريّة يبغضها البدعيون البرجوازيون أنفسهم، مثلما أنتجت البرجوازيّة، منذ البدء، مجموعة كاملة من العامة والعمال اليوميين وشتّى أنواع الخدم غير المالكين والذين لا ينتمون إلى أي فئة معترف بها وهم رواد الطبقة العمّاليّة في المستقبل.

إنّ مناعة البدعة البروتستانتية تنطبق على مناعة البرجوازيّة الصّاعدة: فعندما صارت هذه الأخيرة قوية بما فيه الكفاية بدا صراعها مع النبالة الإقطاعية - هذا الصراع الذّي كان إلى ذلك الحين محليا لا غير، تقريبا، - يأخذ أبعادا قومية. وقد تمّ أول عمل كبير في ألمانيا: وهذا ما يسمى بالإصلاح. ولم تكن البرجوازيّة على جانب من القوة ولا متطوّرة بما فيه الكفاية ليكون في وسعها أن تجمع كافة الفئات المتمرّدة تحت رايتها: العامة في المدن والنبالة الصغيرة

في الريف والفلاحية. فالنبالة هي الأولى التّي تمّ التغلّب عليها. أمّا الفلاّحون فقد ثاروا من خلال فتنة تمثل أوج كلّ هذه الحركة الثّوريّة. أمّا المدن فقد خذلتهم. وهكذا لم تصمد الثّورة أمام جيوش الأمراء الذّين جنوا كلّ الفائدة من ذلك. ومنذ ذلك العهد، ابتعدت ألمانيا عن مصاف البلدان التّي تلعب دورا مستقلا في التاريخ. ولكن إلى جانب الألماني لوثر كان هناك الفرنسي كلفين. وقد وضع كلفي الطابع البرجوازي للإصلاح في المقام الأول، بضبطه على المنوال الفرنسي حقا، وجمهر الكنيسة وجعلها ديمقراطية. وبينما تورّط الإصلاح اللوثري في ألمانيا وقاد البلاد إلى الهلاك، قام الإصلاح الكلفيني مقام الرّاية بالنّسبة للجمهوريين في جنيف وهولندة وإسكتلندية، وخلص هولندة من سيطرة إسبانيا والإمبراطورية الألمانية، وقدم للمرحلة الثانية من الثّورة البرجوازيّة التّي حدثت في إنكلترا ثوبها الإيديولوجي. وقد تأكد هنا أنّ الكلفينيّة كانت آنذاك القناع الدّيني الحقيقي لمصالح البرجوازيّة. ثمّ إنّه تمّ الاعتراف بالكلفينيّة حينما انتهت ثورة 1689 باتّفاق التحكيم بين جزء من النبالة والبرجوازيّة. ولقد تم بناء الكنيسة القومية الإنكليزية من جديد لا على صورتها المتقدّمة أي على أنها كنيسة كاثوليكية بحيث يكون الملك بابا، ولكن تم ذلك على نحو كلفيني قوي. فالكنيسة القومية القديمة كانت تحتفل بـ»يوم الأحد الكاثوليكي« المفرح وتقاوم »يوم الأحد الكلفيني« المغم. أمّا الكنيسة الجديدة المتبرجزة فقد أشاعت هذا الأخير الذّي ما زال يجمّل إنكلترا إلى الآن.

أمّا الأقلية الكلفينية، في فرنسا، فقد اضطُهدت في سنة 1685 وأصبحت منضوية تحت الكاثوليكية، وتّم طردها من البلاد.

ولكن ما جدوى ذلك؟ كان بيار بايل المفكّر الحرّ قد شرع بعد في عمله في ذلك العهد، وولد فولتار في سنة 1694. ولم يعمل الإجراء التعسّفي الذّي اتخذه لويس الرابع عشر إلا على مساعدة البرجوازيّة الفرنسية على تحقيق ثورتها على نحو لا ديني بل سياسي لا غير، وهو النحو الوحيد الذّي يلائم البرجوازيّة المتطوّرة. وكان المفكرون الأحرار هم الذّين يجلسون في مجالس النواب بدلا من البروتستانتيين. ومن هنا، بلغت المسيحية طورها الأخير، ولم يعد في وسعها أن تقوم في المستقبل مقام الحجاب الإيديولوجي لطموحات طبقة تقدميّة أيا كانت. بل أصبحت أكثر فأكثر ملكا قاصرا على الطبقات المسيطرة التّي تستخدمها كمجرد وسيلة لممارسة الحكم لمسك الطبقات السُفلية. وتجدر الملاحظة أنّ كلّ

طبقة من الطبقات المتباينة تمارس الدّين الذّي يلائمها: فالأرستقراطية العقارية تمارس اليسوعانية الكاثوليكية أو الأرثوذكسية البروتستانتية، أمّا البرجوازيّة الليبرالية المتجذرة فهي تمارس العقلانية - وإن إيمان هؤلاء السادة بمعتقداتهم المختصة بهم أو عدم إيمانهم بها لا يغير في الأمر شيء.

إذا، يتّضح لنا أنّ الدّين، حالما تكوّن، كان له دوما محتوى تقليدي، وكذلك إنّ العرف قوّة محافظة كبيرة، في كافة الميادين الإيديولوجية. إلاّ أنّ التغيرات التّي تطرأ على هذا المحتوى صادرة عن العلاقات الطبقية، وبالتالي تكون صادرة عن العلاقات الاقتصادية بين البشر الذّين يباشرون هذه التغيرات. وفي هذا الكفاية.

طبعا، لا يمكن أن يتعلّق الأمر فيما سبق إلاّ بعرض إجمالي للمفهوم الماركسي للتاريخ، وفي الأكثر، ببعض التوضيحات. إذ ينبغي إثبات ما سبق من خلال التاريخ نفسه. ويمكنني القول، بالتأكيد، بأنه سبق أن أثبتت مؤلفات أخرى ذلك بما فيه الكفاية. غير أنّ هذا المفهوم وضع حدّا للفلسفة في ميدان التاريخ تماما، مثلما جعل المفهوم الجدلي للطبيعة كلّ فلسفة عديمة الجدوى بقدر ما جعلها أمرا محالا. وسوف لن يتعلق الأمر، حيث كان، بالنّسبة للمرء، بتخيل الارتباطات داخل دماغه بل باكتشافها ضمن الأحداث. ومنذ ذلك الوقت لم يبق للفلسفة التّي أزيحت من ميداني الطبيعة والتاريخ سوى ميدان الفكر الخالص مع افتراض أنّ هذا الميدان ما زال موجودا، يعني نظرية قوانين مسار الفكر نفسه، أي المنطق والجدلية.

لقد تخلت ألمانيا «المثقفة» إبان ثورة سنة 1848 عن النظرية وانتقلت إلى ميدان الممارسة. إذ وقع استبدال الصناعة الصغيرة التّي تقوم على العمل اليدوي والمانوفكتورة بالصناعة الكبرى الحقيقية فبرزت ألمانيا من جديد في السوق العالمية. ولقد قضت الإمبراطورية الجديدة الألمانية الصغيرة، على الأقل، على الشذوذ المثير جدّا الذّي عرقلت به دول صغيرة متعددة ومخلفات الإقطاعية والاقتصاد البيروقراطي، إلى ذلك الوقت، هذا التطوّر. إلا أنّه بقدر ما هجر التأمّل مكتب عمل الفيلسوف لكي تقيم المضاربة معبدها في بورصة القيم، فقد فقدت ألمانيا «المثقفة» ذلك الحسّ النظري الذّي كانت تعتز به في عصر انحطاطها السّياسي الشديد - أي حسّ البحث العلمي الخالص، سواء أكانت النتيجة المحصلة عليها قابلة أو غير قابلة للاستعمال عمليا، وسواء أكانت متعارضة أو غير متعارضة مع تعليمات الشرطة. طبعا،

ظلت العلوم الطبيعية الرسمية في ألمانيا في مستوى العصر. لكن سبق أن لاحظت المجلة الأمريكية »العلم»، صوابا، أنّ التقدم الحاسم الحاصل، حاليا، في ميدان الارتباطات الكبيرة بين الوقائع المنعزلة وتعميمها في صورة قوانين، في إنكلترا، يفوق بكثير ما يحصل في ألمانيا لا كما كان الشأن سابقا. أمّا في ميدان العلوم التاريخية بما في ذلك الفلسفة، فقد زال التفكير النظري القديم العنيد تماما - حقا - بزوال الفلسفة الكلاسيكية لكي يخلي المكان للاصطفائية الفارغة وهول الاعتبارات المتعلقة بالمهنة والدخل وحتى الوصولية المبتذلة جدّا. وصار الممثلون الرسميون لهذا العلم المنظرين المناصرين للبرجوازيّة والدولة الحالية - ولكن، وقت كانت كلاهما في تعارض معلن مع طبقة العمال.

ولم يبق الحسّ النظري الألماني سليما إلاّ ضمن طبقة العمال، وهنالك يستحيل انتزاعه وليس هنالك اعتبارات متعلقة بالمهنة والجري وراء الأرباح والحماية المتسامحة من فوق. وبخلاف ذلك، كلما عمل العلم بتثبت وبلا تحيّز، اتفق مع مصالح الطبقة العمّاليّة ومطمحها. إنّ النزعة الجديدة التّي وقعت على مفتاح تاريخ تطوّر العمل - المفتاح الذّي يمكّن المرء من فهم تاريخ المجتمع بأسره - توجهت من الوهلة الأولى، بالأحرى، إلى الطبقة العمّاليّة ووجدت لديها التفهّم الذّي لم تلتمسه من العلم الرسمي ولم تترقبه منه. إنّ الحركة العمالية الألمانية هي التّي تكون وريث الفلسفة الكلاسيكية الألمانية.

